

دراسة أدلة

إثبات واجب الوجود

في ضوء الحكمة المتعالية

السيد أحمد السيد صلاح الموسوي

بسم الله الرحمن الرحیم



معاونية التحقيق

الإهداء:

أقدّم هذا السفر الجليل إلى أستاذي المرحوم الشيخ نزار العيداني، حيث كان انساناً واعياً ونمونجيّاً في دراسته وتدريسه، وأخلاقه ورعايته الأبويّة للطلاب. انتقل إلى رحمة الله، وهو في عنفوان شبابه، وكان الأمل به كبيراً في عراقنا الجريح... الفاتحة.

دراسة أدلّة إثبات وجود الواجب
في
ضوء الحكمة المتعاليّة

السيد أحمد السيد صلاح الموسوي





سرشناسه:	موسوی، سید احمد صلاح
عنوان و نام پدیدآور:	دراسة ادلة اثبات وجود الواجب في ضوء الحكمة المتعالية/ المحقق السيد احمد صلاح الموسوی.
مشخصات نشر:	قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری:	۸۰ ص.
شابک:	978-964-195-475-0
یادداشت:	عربی.
یادداشت:	کتابنامه: ص. ۷۷ ـ ۸۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع:	صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ ـ ۱۰۵۰ ق. ـ خداشناسی
موضوع:	خدا ـ اثبات هستی‌شناختی؛ خداشناسی؛ هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی)
موضوع:	حکمت متعالیه
شناسه افزوده:	جامعة‌المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیة. مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله
رده‌بندی کنگره:	۱۳۹۰ ۸م‍۵ه‍/۵۵ BBR
رده‌بندی دیویی:	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی:	۲۴۰۶۹۸۰

دراسة أدلّة إثبات وجود الواجب في ضوء الحكمة المتعاليّة

المؤلّف: سيد أحمد سيد صلاح الموسوي

الطبعة الأولى: ١٤٣٣ق / ١٣٩٠ش

النّاشر: مركز المصطفى صلی الله علیه و آله العالمي للترجمة و النشر

المطبعة: توحيد ● **السّعر:** ١٣٠٠٠ ريال ● **عدد النسخ:** ٢٠٠٠

- **التجهيز الفنّي:** صراط گل‌ميشي
- **الإخراج الفنّي:** صراط گل‌ميشي
- **المصمّم:** مسعود مهدوي
- **التدقيق الفنّي:** جواد حاج‌حسيني
- **الرقابة الفنية:** هادي عبدالمالكي
- **المعتمد العام:** هادي عبدالمالكي
- **مدير الانتاج:** جعفر قاسمي ابهري
- **معتمد الطباعة:** نعمت‌الله يزداني

التوزيع:

● قم، استدارة الشهداء، شارع الحجتيّة، معرض مركز المصطفى صلی الله علیه و آله العالمي للترجمة والنشر. الهاتف ـ الفكس: ٠٢٥١٧٧٣٠٥١٧

● قم، شارع محمّد الأمين، تقاطع سالاريّة، معرض مركز المصطفى صلی الله علیه و آله العالمي للترجمة والنشر. هاتف: ٢٥١٢١٣٣١٠٦ ـ فكس: ٠٢٥١٢١٣٣١٤٦

www.miup.ir www.eshop.miup.ir
E-mail: admin@miup.ir root@miup.ir

كلمة الناشر

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجا﴾ والصلوة والسلام على النبيّ الأمين محمّدﷺ وآله الهداة المهديين وعترته المنتجبين و اللعن الدائم على أعدائهم أعداء الدين.

لقد شهدت علوم الدين مدى أربعة عشر قرناً على طيلة تاريخها العلمي المشرف مستوىً من التغيّر المستمرّ في الحركة إلى الأمام على صعيد الثقافة والحضارة الإسلامية فأوجد تطوّراً منهجيّاً في العلوم الرئيسة المختصّة بالشريعة كـ: الفقه الاسلامي وعلم الكلام والفلسفة والأخلاق... وتبعاً لهذا الجانب ترك التطوّر انطباعا موازياً بيّنا في العلوم الأدواتية كـ: المنطق وعلم الرجال والحقوق... .

وفي ضوء انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية المعظمّة وحدثها الداعي إلى رؤية دينية حديثة في نطاق الحكم بغضون القرن الداعي إلى الإنفلات من ظلّ الدين والأيديولوجية الدينية وما يعرض في مسرح أحداثه من تطوّر في مسار نظريّات العلاقات الدولية أو تصاعد الأسئلة المعرفيّة المتعلّقة بمفهوم الوجود ومستلزماته الشاغلة لذهن الإنسان الحاضر وكذلك ما حصل من

توسّع لدى علم الوجود الإنساني في ظلّ الأحداث والمتغيرات المعنية بهذا الجانب؛ جعلت المفكّر الإسلامي في أعلى مستوى من المسؤولية أكثر ممّا سلف خاصّة في الدول الإسلامية التي باتت في محاولة ضرورية لمواجهة الشعارات الخوّاء في عصر العولمة في ضوء التدقيق والملاحظة والنقد البنّاء لاجتياح أيّ فقرة يخشى أن تسبّب مشكلات في مقتبل الأيام.

ومن هذا المنطلق يتطلّب الصعيد الحوزوي النيّر لضرورة الوقوف على آخر المستجدّات الفكرية في حقولها المتعدّدة والاستعانة بضروب من التحقيق العلمي الرصين بمعايير عالمية حيّة لتوظّف في نطاق الدين والشريعة للإجابة على المتطلّبات العصرية والمنطلق الداعي إلى التكامل و التعالي في ظلّ الدين والتزام نظامه في العلم والحياة من جهة أخرى حيث يتطلّب الأمر من الحوزة العلمية مسؤولية وضع حدّ لردع الجانب العولمي وتبعاته المنحطّة على الإنسان بلحاظه العام.

وقد كانت رؤية التصدّي لهذا الأمر في عناية من مؤسسي الحوزة العلمية هذه الشجرة الطيبة الذي ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾، سيّما الإمام الخميني رحمه الله الراحل وقائده المبجّل الإمام السيّد علي الخامنئي دام ظله الوارف في الوقت الراهن.

وقد سعت جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية في ضوء ما تقدم لنيل النجاح فقامت بإرساء مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للترجمه والنشر حيث تكفّل بنشر نتاج هذا الجانب العلمي الهامّ.

وإنّ هذا الدراسة، دراسة أدلّة إثبات وجود الواجب في ضوء الحكمة المتعاليّة جاءت بجهود فضيلة الأستاذ أحمد صلاح الموسوي متوافقة مع نسق الرؤية السائدة المتّبعة وهذه الأهداف السامية.

كما ندعو أصحاب الفضيلة والاختصاص بما لديهم من آراء بنّاءة وخبرات علمية ومنهجية حصرية بالمساهمة معنا والمشاركة في نشر علوم أهل البيت عليهم السلام.

وختاما ليس لنا إلّا تقديم الشكر الجزيل لكافّة المساهمين الكرام بجهودهم الخاصّة بإعداد الكتاب للطباعة والنشر.

مركز المصطفى صلى الله عليه وآله
العالمي للترجمة و النشر

تقدير

تقديري وشكري إلى كلّ من ساهم في إعداد هذه الرسالة، وفي مقدمتهم الأستاذ سماحة الشيخ فضيل الجزائري (حفظه‌الله ورعاه) حيث كان ولايزال يتفضّل عليّ كلّ ما أتاحت له الفرصة وبرحابة صدر بمعلومات دقيقة، وكان يهتمّ بتكوين الذاتي العلمي للطلبة في دروسه الفلسفيّة والمنطقيّة والكلاميّة، حيث كان لها الأثر الكبير في إعداد هذه الرسالة... فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

تلخيص

هذه الرسالة أعدّت لدراسة أدلة إثبات الواجب تعالى وتحليلها في ضوء الحكمة المتعاليّة الصدرائيّة، حيث توصّلنا إلى أنّ أكثر هذه البراهين لا تتناسب مع أصول الحكمة الصدرائيّة، وهي إمّا تعتمد على مباني تناسب أصالة الماهيّة، وإمّا مقدماتها ناقصة، وإمّا لا تثبت الواجب تعالى بل تثبت صفة، من صفاته وإمّا تثبت الواجب تعالى، ولكن لا تعتمد على أسس معرفيّة موجّهة، ولكن إذا اعتمدنا على مباني الحكمة الصدرائيّة الوجوديّة يمكن رفع الخلل الموجود في هذه البراهين، حيث يأتي ملاّصدرا ببرهان الصدّيقين الّذي هو أفضل البراهين وأوثقها وأشرفها، ويناسب التعاليم الدّينيّة، وينسجم معها، وانطلاقته من أصل الوجود وليس من حيثيات الوجود خلافاً لبعض البراهين.

الفهرس

المقدمة

«الحمد لله الّذي أنار بوجوب وجوده وجود الكائنات، وأشرق بنور ذاته ذوات الإنّيات وهويّة الممكنات، أبدع الجواهر العقليّة الثابتة عن شعاع ذاته، وأنشأ نفوس السماوات عن تجلي اشراقات صفاته، وخلق صفحات الأجرام العلويّة والسفليّة لكتابة كلماته، وكوّن أسباب الحركات وأدوار الكائنات لترادف رحماته وتجدّد شؤون آلائه وخيراته، وجعل جوهر النفس الإنسانيّة من بين صور الكائنات مستعداً لتحمّل أماناته ورسالاته، ومظهراً لعجائب أسرار مبدعاته و غرائب آثار مصنوعاته، وحاملاً لمصحف آياته وقارئاً لكتابه المنزل، محكماته ومتشابهاته ، أشكره على سوابغ جوده وإنعامه ومواهب حكمه وإلهامه وشمول إحسانه وسطوع برهانه».[1]

لسائل أن يسأل لماذا إثبات الواجب، ألا توجد بحوث أخرى لدراستها؟ وقد نجيب بأنّ إثبات وجود الواجب له من الأهميّة بحيث لا يصل أيّ بحث آخر إلى مستوى أهميته؛ لأنّه يرسم خريطة سعادة الإنسان أو شقاءه، إن أثبتناه أو نفيناه، وهذه السعادة أو الشقاء، أبديّة وغير محدودة، والبحوث الأخرى مهما حظيت بأهميّة كبيرة فلا تصل إلى مستوى أهميّة هذا البحث، أو إن شئت قل بأنّ درجة المحتمل في البحث عن إثبات وجود الواجب وما يترتب على فرض إثباته من بحوث

---

١. ملاّصدرا، *الأسفار*: ٦ / ٢.

أخرى لا نهاية لها وغير محدودة، وإذا قسنا أي بحث آخر مع هذا البحث فلا يحظى المحدود على أي أهميّة بالنسبة للامحدود، لأنّ كما درسنا في الرياضيات فإنّ أي عدد مهما كان كبيراً بالنسبة للامتناه يساوي الصفر.[١] $\frac{١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠}{\infty} = ٠$

وقد يسأل سائل آخر بأنّ هذا البحث قد تمّت دراسته من قبل العلماء والمفكرين الإسلاميين، فما الحاجة لبحثه من جديد؟ وهل هذا البحث ينطوي على مسائل جديدة لم يتمّ بحثها مِن قبل؟

وقد نجيب **أوّلاً**: هذه مسائل عقديّة ليست نقليّة تعبديّة، وفي المسائل العقديّة لا يصّح التقليد، بل يجب على كلّ إنسان أن ينظر فيها بعقله وفكره وإن استعان بما قاله الآخرون، ولكن من باب الإرشاد بحكم العقل ليس إلاّ.

ثانياً: كيف تتمّ مسيرة الإبداع؟ وهل يجب على مَنْ يريد أن يُبدع ويخلق مسألة أو علماً جديداً، أن يبدأ من الصفر؟ من المحتم أنّ تطوّر العلوم والبحوث مبنيّ على دراسة ما وصل إليه الآخرون، وكشف نقاط ضعفها وقوتها أوّلاً، وثمّ النظر في نقاط الضعف لرفعها ثانياً، وهذا ما تمّ في هذه الرسالة، فقد درسنا ما وصل إليه العلماء والمفكرون السابقون، وقيّمنا انتاجهم الفكريّ، ثمّ في المجالات الأخرى قد يصل الشّخص وبعد التأمل والنظر في مثل هذه الدراسات، وبتوفيق من الباري إلى انتاجات وأفكار لم يتمّ دراستها من قبل، والله المستعان.

وإنّي في هذا التحقيق وبفضل من الله تعالى، درست بعض البراهين، وهي بالتسلسل: برهان النظم، والحدوث للمتكلمين، وبرهان الحركة، والنفس الإنسانيّة للحكماء الطبيعيين، وبرهان الإمكان وبرهان الصديقين لكلّ من ابن سينا وصدر المتألهين، وقد تمّت الإشارة إلى الضعف، أو الخلل فيها، حسب أصول الحكمة المتعاليّة، ولله الحمد.

---

١. مصباح يزدی، *پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک*: ١١ـ ١٢.

المرحلة الأوّلى: كليات البحث

الأول: أهميّة البحث وضرورته

يقول شيخ الإشراق في المطارحات: «إثبات وجود واجب الوجود ووحدانيته أهمّ المطالب».[1] ويقول الشيخ جوادي آملي: «القيمة الوجوديّة لكلّ معرفة بمقدار معروف تلك المعرفة، وبما أنّه لا يوجد معروف مثل الواجب تعالى، فلا توجد معرفة تضاهي معرفة الحقّ سبحانه، والبحث حوله أهمّ المطالب».[2] ويقول أيضاً: «كما أنّ الدرجة الوجوديّة للعلوم تتفاوت بحسب موضوعاتها، وبتبع ذلك تتفاوت بحسب غاياتها، فمسائل العلم الواحد أيضاً تتفاوت فيما بينها بهذا المعيار نفسه، فمسائل إلهيات بالمعنى الأخص أفضل وأرجح من سائر مسائل الفلسفة الكليّة وما بعد الطبيعة».[3]

كما يشير إلى هذا المعنى صدر المتألهين في مقدّمة *الأسفار*: «ثمّ إعلم إنّ هذا القسم من الحكمة، التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها، وهو الإيمان

1. يحيى بن حبش السهروردي، *المطارحات*: ٤٠٤.
2. جوادى آملى، شرح *الحكمة المتعاليّة*: ٦ / ١٨٦.
3. *المصدر*: ص٩١، بتلخيص وتصرف.

الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر»[١] ويقول أيضاً في مقدّمة كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد: «فرأيت أن يشتمل كتابي هذا على فنّين كريمَيْن، هما أصلا علمين كبيرين، وثمرتاهما وغايتاهما»[٢] وفي مقدّمة كتابه المشاعر يشير إلى أهميّة هذا البحث بقوله: «مسألة الوجود رأس القواعد الحكميّة، ومبنى المسائل الإلهيّة، والقطب الّذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد... فمَن جهل بمعرفة الوجود يسري جملة في أمهات المطالب و... علم الربوبيّات ونبوّاتها ومعرفة النفس...».[٣] ويقول الشيخ الرئيس في مقدمّة كتابه المبدأ والمعاد: «فيتضمن كتابي هذا ثمرتي علمين كبيرين، أحدهما الموسوم بأنه في ما بعد الطبيعة، والثاني العلم الموسوم بأنّه في الطبيعيّات»[٤] ويقول الشيخ مصباح في كتابه الدروس في العقيدة الإسلاميّة: «أنّ المسألة الرئيسيّة في مسائل الرؤية الكونيّة، هي الإيمان بوجود إله خالق للكون، وعدمه، وهذا الإيمان بوجود إله للكون هو الفارق الرئيسيّ بين الرؤية الكونيّة الإلهيّة والرؤية الكونيّة الماديّة، بحيث إذا أثبت وجود إله خالق للكون يصل الدور بعد ذلك للبحث في سائر مسائل الرؤية الكونيّة المترشحة من هذا الاعتقاد، كدراسة التوحيد والعدل وسائر الصفات الإلهيّة، وإن لم يثبت هذا الاعتقاد، فتثبت الرؤية الكونيّة الماديّة ولا يصل الدور للبحث عن الصفات الإلهيّة وسائر مسائل الرؤية الكونيّة الإلهية».[٥]

ويشير الشيخ جوادي آملي في مقدّمة كتابه *براهين إثبات وجود الله* إلى ذلك بقوله: «الأساس لجميع شؤون المجتمع البشريّ، هو الاعتقاد به، وأصل

---

١. *الأسفار*: ٦ / ٧.
٢. ملا صدرا، *المبدأ والمعاد*: ١٠٢.
٣. ملا صدرا، *المشاعر*: ٤.
٤. الشيخ الرئيس، *المبدأ والمعاد*: ٢.
٥. مصباح اليزدي، *دروس في العقيدة الإسلامية*: ٥٧.

كلّ العقائد الإلهيّة، هو العقيدة بوجود الله، والقصور أو التقصير في إدراك بعض المبادئ التصوريّة أو التصديقيّة لبراهين إثبات الواجب يوجب النقد، أو يسبب الشكّ والريب في العقيدة الالهيّة [برمّتها]».[1]

الثاني: الأسئلة الأساسيّة والجانبيّة للبحث

السؤال الأساس:

ما هي المباني المعرفية لأدلّة وجود الله في ضوء الحكمة المتعاليّة؟

الأسئلة الجانبيّة:

دراسة البراهين في بعدها الوجوديّ؟

دراسة البراهين في بعدها المعرفيّ؟

الثالث: فرضيّات البحث

١. المباني في عمومها ماهويّة.

٢. بعض البراهين ينطلق من أصل الوجود، والآخر ينطلق من حيثيّة الوجود.

٣. بعضها له أسس معرفيّة موجّهة، والبعض الآخر ليس له ذلك.

الرابع: أسلوب البحث

تحليليّ وصفيّ استدلاليّ تبيينيّ.

---

١. جوادى آملى، *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٥.

المرحلة الثانية: تمهيدات البحث

الأوّل: بيان أصل الواقعيّة

هنا نريد أن نتعرف على أساس الحكمة المتعاليّة: مَن هو الّذي يُمثّل الواقعيّة بالذات، ومن يُمثّلها بالعرض؟

الحكمة الصدرائيّة ترى أنّ الوجود هو الّذي يُمثّل كنه الواقعيّة بالذات، وهو الأصيل ومنشأ الآثار، والماهيّة اعتباريّة لا تمثّل متن الواقعيّة بالذات، بل بالعرض.

يقول ملا صدرا: «لمّا كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصيّة وجوده، التي يثبت له، فالوجود أولى من ذلك الشيء، بل من كلّ شيء، بأن يكون ذا حقيقة».[1]

فالوجود موجود بنفسه والماهيّة موجودة بالوجود، أي: لكي توجد يجب أن تتقيّد بالوجود، والماهيّة تحكي حدود الوجود.

وبعبارة أخرى إذا كان الوجود محدوداً، فتكون الماهيّة بناءً على ذلك حيثيّة تقييديّة نفاديّة.

---

١. *الأسفار*: ١ / ٣٨.

الثاني: نحو وجود هذه الواقعيّة

قلنا أنّ الوجود هو الّذي يُمثّل متن الواقع بالذات، وهو الأصيل، وبقي أن نُبيّن هل هذا الوجود بسيط، أم مركّب؟ نقول: إنّ الوجود بسيط فلا جزء له، لا مقداريّاً ولا عقليّاً ولا خارجيّاً.

وهل هذا الوجود واحد، أم كثير؟ نقول: إنّ الوجود حقيقة واحدة، والكثرة في مراتب هذه الوحدة، أي: بما أنّ الوجود بسيط فلا توجد في هذا الوجود البسيط حيثيّة اشتراك في حاقها وصميمها، والوجودات متباينة لاختلاف الآثار.

ومن جهة أخرى نرى أنّه يمكننا انتزاع مفهوم واحد مشترك معنوي، وهو مفهوم الوجود، وإمكان انتزاع هذا المفهوم المشترك بين الوجودات؛ يدلّ على وجود حقيقة عينيّة مشتركة بين جميع هذه الوجودات؛ لأنّه لو لم تكن هناك حقيقة عينيّة خارجيّة مشتركة بين جميع الموجودات، لما أمكننا انتزاع مفهوم واحد مشترك معنوي يحمل على جميع هذه الموجودات، فهذه الوجودات البسيطة ليست متباينة بتمام الذات، كما يقول المشاؤون بل وجودات بسيطة مشتركة جميعها في كونها حقايق عينيّة، والكثرة ليست ذاتيّة، بل رتبيّة، ويقول ملا صدرا: «إنّ الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص»؛[1]

فمن جهة الوجود بسيط، ومن جهة لا يوجد شيء وراء الوجود؛ لأنّ ما وراء الوجود هو اللاوجود الملازم للعدم، ومن جهة أخرى هناك كثرة في الحقائق الخارجيّة، وأيضاً هناك وحدة في هذه الحقائق العينيّة؛ لصحّة انتزاع مفهوم واحد من جميع هذه الوجودات الخارجيّة، فسبب الكثرة ليس خارجاً

---

١. *المصدر*: ٦ / ١١٧.

عن الوجود لأنّ خارج الوجود؛ لا شيء، وسبب الكثرة ليس داخلاً في الوجود؛ لأنّ الوجود بسيط، وليس له مكوّنة ذاتيّة تكون سبباً الكثرة.

وكذلك الوحدة ليست خارجةً عن الوجود، وليست داخلةً في الوجود، فنقول: إنّ الوجود في عين أنّه كثير هو واحد، والكثرة والوحدة رتبيّة، ويرجع ما به الامتياز والكثرة إلى ما به الاشتراك والوحدة، وهذا هو الاختلاف التشكيكي الوجوديّ العينيّ الخاصّي، الّذي قال به ملا صدرا.[1]

الثالث: مراتب هذه الواقعيّة

التشكيك الخاصّي له تفسيران، عرضيّ وطوليّ، والتشكيك العرضيّ لا يرتبط ببحثنا هنا؛ لأننا هنا نبحث عن الوجودات، وأنّها قسمان، قسم معلول وقسم علّة، وهذه العلّة هي واجب الوجود، والمعلول يحتاج إلى واجب الوجود، فالبحث هنا في التشكيك الطوليّ لا في التشكيك العرضيّ.[2] والتشكيك الطوليّ يعني هناك كثرة وجوديّة ترجع إلى الوحدة، فهناك علّيّة ومعلوليّة في الواقع، وهذه العليّة والمعلوليّة حيثيّة للوجود الأصيل، والمعلول ليس ذاتاً وربطاً بل عين الربط بعلّته، أي: أنّ المعلول لا هوية له في ذاته، بل هويته بالمستقل، فكلّ المراتب ما سوى المستقل هي من صميم الوحدة السارية، فالوجود واحد بالوحدة السارية، والكثرة من صميم هذه الوحدة السارية.

ففي هذه السلسلة التشكيكيّة الطوليّة الوجوديّة يتمثّل أعلى مراتب هذه السلسلة الطوليّة في الوجود الشديد المستقل المطلق، الّذي هو غير متناهٍ من حيث الشدّة الوجوديّة، وهو واجب الوجود، وما سواه وجودات معلولة عين الربط بالوجود الشديد، فكلّ عالم الوجود لا استقلال له بالنسبة لواجب

---

١. محمدتقى مصباح اليزدى، *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٣٩٩ـ ٤٠٢.
٢. غلامرضا الفياضي، *دروس في الأسفار*: ٢١.

الوجود، بل كلّ عالم الوجود المتكوّن من العلل والمعلولات، يعتبر مراتب من تجلياته وحيثياته وشؤونات ذلك الوجود الشديد اللامتناهي في شدّته.

فالتشكيك الخاصّي له أربعة أركان:

«أوّلاً: أن توجد وحدة حقيقيّة، ثانياً: أن توجد كثرة حقيقيّة، ثالثاً: في متن الواقع، تلك الوحدة تظهر في هذه الكثرة ظهوراً حقيقيّاً، رابعاً: في الواقع، تنطوي هذه الكثرة بتلك الوحدة انطواءً حقيقيّاً».[1]

الرابع: حيثيات هذه الواقعيّة

إذا كانت هذه الواقعيّة متمثلة بالوجود، فحيثيّاته عين الوجود ليست خارجة عن الوجود، كما قلنا في بحث التشكيك الصدرائي بأنّ الوحدة الوجوديّة هي من صميم الكثرة الوجوديّة، فحيثيات الوجود مندمجة ومندكة في الوجود، وحسب الاصطلاح نسمّيها حيثيّات اندماجيّة، فحيثيّات الوجود الممكني مندمجة في الممكن، وحيثيّات الوجود الواجبي مندكة فيه، يستحيل انفاكها عنه، لأنّه سيفضي بنا إلى التناقض. فحيثيّة النظم هي عين وجود المنتظم، وحيثيّة الحدوث عين وجود الحادث، وحيثيّة الحركة هي عين وجود المتحرك، وحيثيّة الإمكان الفقري هي عين وجود الممكن الفقير، وحيثيّة الربط والحاجة هي عين وجود المرتبط والمحتاج، ولا توجد اثنينيّة وكثرة خارجة عن الوحدة، بل الكثرة هي الوحدة نفسها، فثبوت الحركة والحدوث والنظم والإمكان والحاجة والربط للوجود الممكن هي ضروريّة، كما أنّ ثبوت الشدّة والقدم والثبات والوجوب والغنى وعدم التناهي للواجب ضروريّة، إلاّ أنّ الضرورة في الممكن ضرورة ذاتيّة، والضرورة في الواجب ضرورة أزليّة. فالقضية الحاكية عن أصالة الوجود في الفاهمة مثلاً: وجود الشجر موجود.

---

١. شرح حكمت *متعاليّة*: ٦ / ١٢٣.

ولكنّ إذا كانت هذه الواقعيّة متمثّلة بالماهيّة، والماهيّة من حيث هي ليست إلاّ هي، لا موجودة ولا معدومة، فالماهيّة حسب الاصطلاح ليسيّة ذاتيّة، فحيثيّات هذه الماهيّة خارجة عن ذاتها، عوارض لها، وغير اندماجيّة في الماهيّة، فحينئذٍ حيثيّة النظم تكون من العوارض للذات، وليست داخلة في الذات، فالمنتظم هو ذات ثبت لها النظم لا ذات هي النظم ـ كما في أصالة الوجود ـ وحيثيّة الحدوث تكون عارضيّة زائدة على الذات الحادثة، فالحادث ذات ثبت لها الحدوث، لا ذات هي عين الحدوث، وحيثيّة الحركة هي غير المتحرك، والمتحرك هو ذات ثبت لها الحركة، فالحركة تكون في عوارض الذات لا في جوهرها، وحيثيّة الإمكان تكون غير الممكن، فالممكن هو ذات ثبت لها الإمكان، والحاجة هي غير المحتاج، فالمحتاج هو ذات ثبت لها الحاجة.

فهناك كثرة واثنينيّة بين الذات وصفاتها وحيثياتها، وسرّ ذلك هو يرجع إلى أنّ الماهيّة كما قلنا ليسيّة ذاتيّة، وتأبى الوجود وتأبى العدم في حد ذاتها، والوجود والعدم ليسا من المكونات الذاتيّة للماهيّة، فيمكن سلب الوجود أو العدم من الماهيّة وحملهما عليها، فالوجود زائد على الماهيّة عارض لها، فكذلك الصفات والحيثيّات هي خارجة عن الماهيّة عارضة عليها. فثبوت حيثيّات الماهيّة لها ليس ضروريّاً، بل ممكناً فالقضية الحاكية عن أصالة الماهيّة في الفاهمة جهتها الإمكان: مثلاً: الشجرة موجودة؛ لأنّ الشجرة هي الماهيّة بالحمل الشائع، وبما أنّ الماهيّة في حدّ ذاتها ليست موجودة، وليست معدومة، بل يمكن أن توجد ويمكن أن لا توجد، فالشجرة أيضاً يمكن أن تتحقق، ويمكن أن لا تتحقق.

وعلى هذا يكون ارتباط الممكن بالواجب بناءً على أصالة الوجود ربطاً إشراقيّاً، أي: الموجود الممكن عين الربط بالواجب ويكون ارتباط

الممكن بالواجب، حسب أصالة الماهيّة ربطاً مقوليّاً، أي: هناك طرفين وربط بينهما، فهناك مربوط وهو الممكن والربط، وهناك مربوط إليه هو الواجب تعالى.[١]

الخامس: أقسام المفاهيم

أ) ما هو المفهوم

لكي نعرف ما هي أقسام المفاهيم ينبغي أن نعرف في البداية ما هو المفهوم؟

المفهوم هو وجود ذهني يحكي الواقع، فالمفهوم له بعدان أو حيثيّتان: حيثيّة انطولوجيّة وحيثيّة إبستمولوجيّة، أو قل حيثيّة وجوديّة وحيثيّة معرفيّة، فكلّ مفهوم ببعده الانطولوجيّ موجود ومتحقق وظرف تمثّله هو الذهن، وببعده المعرفيّ يحكي ويكشف الواقع ويعكس الأفراد والمصاديق.

وببيان آخر: «إنّ ذهننا عندما ينظر إلى المفهوم نظرة آليّة (لا استقلاليّة) بما أنّه مرآة ويجرّب قابلية انطباقه على مصاديق متعددة، فإنّه ينتزع منه صفة الكليّة، وهذا بخلاف ما لو نظر إليه الذهن بما أنّه موجود فهو حينئذٍ أمر شخصيّ».[٢]

فكلّ مفهوم بالحيثيّة الحاكويّة المنطقيّة كلّي، وبالحيثيّة الفلسفيّة الوجوديّة شخصيّ و جزئيّ؛ لأنّ الوجود يساوق التشخص.

ب) مفاهيم أوّليّة وثانويّة

المفهوم يحكي عن الواقعيّة، والواقعيّة لها مراتب، وباختلاف مراتب الواقعيّة تختلف الحكاية، وبالتالي تختلف المفاهيم.

---

١. *المصدر*: ٦ / ١٢٦ـ ١٣١ و محمدحسين طباطبائي، *بداية الحكمة*: ٧٣ـ ٧٤.

٢. *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ١ / ١٩٤.

فالمفاهيم على مبنى أصالة الوجود قسمان:

الأوّل: مفهوم يحكي الواقع نفسه، أي: يحكي الوجود، وذلك المفهوم هو مفهوم الوجود.

الثاني: مفاهيم تحكي حيثيّات الوجود والواقعيّة.

فإذا نظرنا إلى الواقعيّة بما هي واقعيّة ـ وحيث أنّ هذه الواقعيّة بناءً على أصالة الوجود متمثّلة بالوجود ـ فيحكيها مفهوم الوجود، وإذا نظرنا إلى الواقعيّة المتمثّلة بالوجود بما لها من حيثيّات وشؤونات، فالمفاهيم التي تحكي عن هذه الواقعيّات قسمان:

١. مفاهيم تحكي عن حيثيّات الوجود النفاديّة الإنتهائيّة غير الإندماجيّة، تسمّى بالمفاهيم الماهويّة، أو المعقولات الأوّليّة، أي: تقع في الرتبة الأوّلى من التعقل والإدراك.

٢. مفاهيم تحكي عن حيثيّات الوجود الاندماجيّة، وهذه المفاهيم تسمّى بالمعقولات الثانويّة، أي: تقع في الرتبة الثانية من التعقل والإدراك. وهذه المعقولات الثانويّة تقسم إلى قسمين:

١ـ٢. مفاهيم تحكي عن حيثيّات الوجود الذهنيّة، تسمّى بالمعقولات الثانويّة المنطقيّة.

٢ـ٢. مفاهيم تحكي عن حيثيّات الوجود الخارجيّة، تسمّى بالمعقولات الثانويّة الفلسفيّة.

ج) خصائص المفاهيم

لأجل تميز هذه المفاهيم والدقة في معرفتها، لا بدّ أن نعرف خصائص كلّ قسم من هذه المفاهيم.

١. المفاهيم الماهويّة

١. عروضها والاتصاف بها في الخارج.

٢. لها ما بإزاء، وليس لها منشأ انتزاع.

٣. تحكي حيثيّات نفاديّة ماهويّة (تحكي ماهيات).

٤. تستل من الواقعيّة مباشرة من دون عمليّة قياسيّة.

٥. يمكن أن تنال بالحس والخيال.

٦. علاقتها بمصاديقها علاقة تطابق وعينيّة.

٧. قد تكون مركبة غير بسيطة، وتقبل التعريف بالجنس والفصل.

٨ لا تعرض مقولات متباينة.

٢. المفاهيم المنطقية

١. عروضها والاتصاف بها في الذهن.

٢. ليس لها ما بإزاء، ولها منشأ انتزاع.

٣. منشأ انتزاعها ذهنيّ.

٤. تحكي حيثيّات اندماجيّة ذهنيّة.

٥. تستل بعملية قياسيّة ونشاط عقليّ.

٦. لا تنال بالحس والخيال.

٧. علاقتها بمصاديقها علاقة لازم وملزوم.

٨. بسيطة ولا تقبل التعريف بالجنس والفصل.

٩. تعرض مقولات متباينة.

٣. المفاهيم الفلسفيّة

١. عروضها في الذهن، والاتصاف بها في الخارج.

٢. ليس لها ما بإزاء، ولها منشأ انتزاع.

٣. منشأ انتزاعها خارجيّ.

٤. تحكي حيثيّات اندماجيّة خارجيّة.

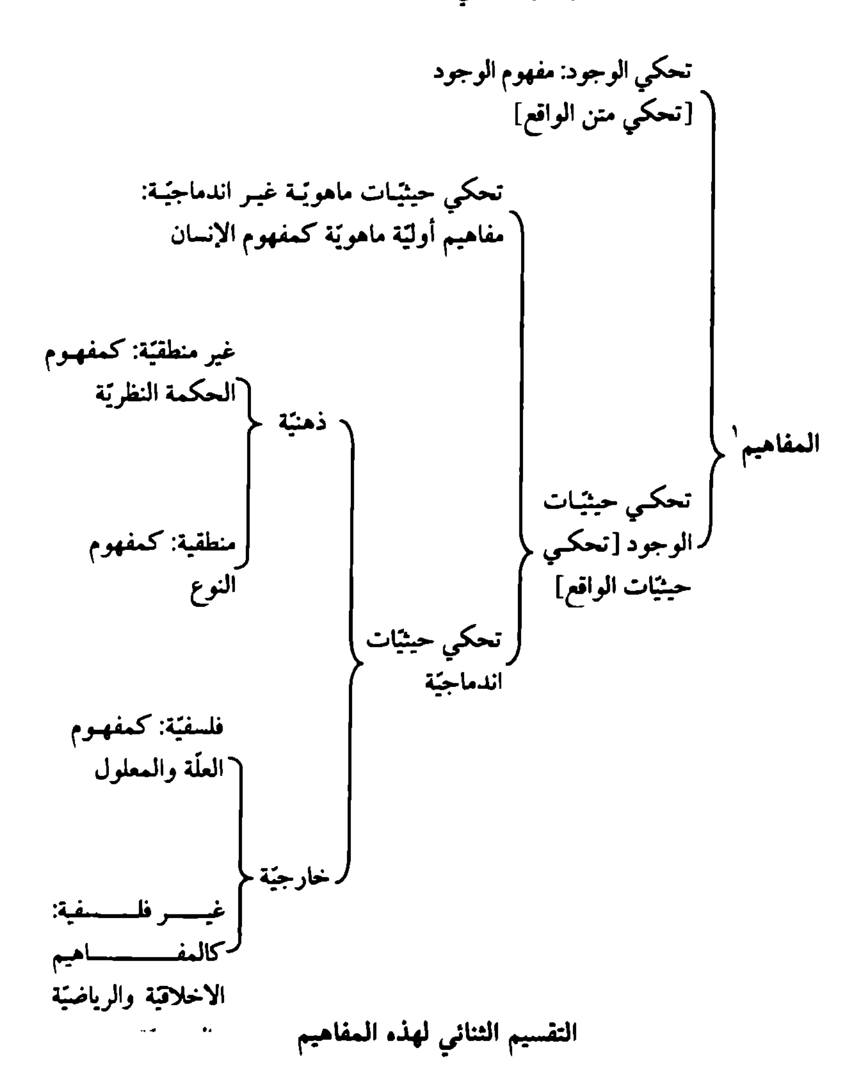
٥. تستل بعملية قياسية ونشاط عقليّ.

٦. لا تنال بالحس والخيال.

٧. علاقتها بمصاديقها علاقة لازم وملزوم.

٨. بسيطة ولا تقبل التعريف بالجنس والفصل.

٩. تعرض مقولات متباينة.



التقسيم الثنائي لهذه المفاهيم

---

۱. هذا البحث مستل من *دروس في المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*، فضيل الجزائري، من دون وجود رقم صفحة له، و من مقالة *الأخلاق والعلم*: ۱ ــ ۳ أبوالقاسم فنائی اشکوری. راجع: *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ۱ / ۲۰۰ ــ ۲۰۳؛ *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با يكديگر*: ۲۲۸ـ ۲۳۷؛ *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ۱ / ۲۷۲ـ ۲۸۱ و *بداية الحكمة*: ٦٨.

المرحلة الثالثة: عرض أدلّة الواجب

الأوّل: برهان النظم

أ) نحو وجود النظم

١. النظم حيثيّة خارجيّة

لبيان ذلك في البداية إلتفتوا إلى المثال التالي[1]: عندما تدخلون إلى صف دراسيّ، وترون أنّ كلّ شيء مُرتّب في مكانه، تقولون: «هذا المَدْرس منظم» والآن إذا طلب أحد منكم أن تذكروا الأشياء الموجودة في هذا المَدْرس، بماذا تجيبون؟ هل تجيبون بأنّ هناك منضدة وكراسي وسبورة وطباشير و... ونظم؟! أنتم تدركون بأنّ النظم لا يكون بجانب أشياء هذا المَدْرس، ولا يسانخها، بمعنى أنّ النظم ليس له ما بإزاء خاص به مثل المنضدة والكراسي و...، فالنظم لا يشار إليه بالبنان ولا يدرك بآلة الحس البتة، بخلاف المنضدة فإنّها يُشار إليها بالبنان، وهي حسّيّة لأنّها لها ماهيّة، ولها ما بإزاء في الخارج، وتقول أنّ هذا الشيء الخارجي المحسوس هو المنضدة، ولكنّ لا يوجد شيءٌ خارجيٌّ محسوسٌ تقول أنه نظم، لأنّ النظم لا ماهيّة له، ولكنّ مع ذلك تصف

---

١. محسن غرويان، سيرى در *أدله إثبات وجود خدا*: ٧٢.

الأشياء الموجودة في هذا المَدْرس بأنّها منتظمة، فنقول: إنّ النظم حيثيّة في مقابل تلك الأشياء التي لها ماهيّة.

ونرى أنّ النظم موجود في الخارج؛ لأننا نصف الأشياء الموجودة في الخارج بأنّها منتظمة، فحيثيّة النظم ننتزعها من الخارج، فنقول: إنّ منشأ انتزاعها الخارج بخلاف الحيثيّات التي نصف بها الأشياء الذهنيّة، ويكون منشأ انتزاعها الذهن.

فالنتيجة: إنّ النظم أمر خارجي، يُنتزع من الخارج وليس له ما بإزاء في الخارج، وهذا ما نسميّه بالحيثيّة. فالنظم حيثيّة وليس ماهيّة.

٢. النظم أمر قياسيّ

الشيء الثاني الّذي لا بدّ أن نعرفه عن النظم، أنّه ينتزع من خلال القياس بين أمرين أو أكثر، فالشيء الواحد بما هو واحد، أو الشيء البسيط، بما هو بسيط لا يمكن أن نصفه بأنّه منتظم، فالنظم ينتزع من الكثرة، والعكس غير صحيح، فالنظم أمر إضافيّ ونسبيّ وقياسيّ؛ لأنّه ينتزع من شيئين أو أكثر.

٣. النظم له غاية خاصّة

إنّ النظم لا يكون بين شيئين كيفما اتفقا، ونصفهما بأنّهما منتظمان، بل لا بدّ أن تكون غاية خاصّة، ونقيس هذين الشيئين بالنسبة لتلك الغاية، وثمّ إذا كان بين هَذين الشيئين وتلك الغاية المطلوبة تناسق وترابط فنصفهما بالنظم، و إلاّ فلا.

بعبارة أخرى لكلّ تنظيم يجب أن يكون هناك ملاك للتنظيم، كما أنّه لكلّ تقسيم يجب أن يكون هناك ملاك للقسمة.

٤. أقسام النظم

بعدما اكتشفنا أنّ النظم يتحقّق من خلال القياس والنسبة، نرى أنّ القياس له

أقسام: إما اعتباري، ووضعي، وإمّا صناعي، وإمّا طبيعي وتكويني، فبما أن القياس سَبَّب وجود النظم اثباتاً لا ثبوتاً، فالنظم أيضاً يكون له هذه الأقسام نفسها: إمّا نظم اعتباري، وإمّا نظم صناعي، وإمّا نظم طبيعي، النظم الاعتباري هو الّذي يكون باعتبار معتبر ووضع واضع لغاية خاصّة، كتنظيم صفوف المصلين في صلاة الجماعة، والنظم الصناعي هو الّذي يكون وفقاً لقانون صناعة الإنتاج، وكذلك لأجل غاية معينة، ويكون بيد الإنسان كالانسجام الموجود في الساعة والإذاعة والهاتف.... الخ.

والنظم الطبيعي هو الّذي يكون في مدار التكوين والحقيقة، ويحدث بقدرة الله ولا دخل للإنسان فيه، كالنظم الموجود في الأجرام السماويّة والكائنات الأرضيّة.

٥. النظم تكويني ـ وجودي

المراد في البرهان هو النظم التكويني الّذي ينتج عن العلاقة التكوينيّة بين الأشياء، وهذه العلاقة التكوينية حسب أصالة الوجود ليست خارجة عن دائرة الوجود، فالعلاقة التي تحقّق النظم هي الوجود.

٦. أقسام النظم الوجودي

تلك العلاقة الوجودية التي تحقّق النظم لا تكون خارجة عن المدار العلّي والمعلولي، وكلّ ما هو خارج عن الارتباط العلّي والمعلولي لا يوجد بين مكوناته أيُّ نظم، وهذه العلاقة العلّيّة والمعلوليّة، أو الربط الوجودي على ثلاثة أقسام:

١. نظم العلّة الفاعليّة.

٢. نظم العلّة الغائيّة.

٣. نظم العلّة الداخليّة.

٧. النظم داخلي ـ غائي

النظم الفاعلي هو لزوم السنخيّة الخاصّة بين الفعل وفاعله، والنظم الغائي هو لزوم الربط والتناسق التكاملي الخاصّ لكلّ معلول مع غايته الخاصّة، والنظم الداخلي هو الربط والتماسك فيما بين أجزاء الشيء الواحد، والنظم الّذي يكون محوراً في البرهان، هو النظم الداخلي والغائي.[1]

ب) مفهوم النظم

عرفنا أنّ نحو وجود النظم هو حيثيّة خارجيّة ليس لها ما يحاذيها، وهو أمر قياسيّ، أي ينتزع بنشاط عقلي وتعمّل ذهنيّ؛ وهذه الشخوصات لا تنطبق، إلاّ على المفاهيم الثانويّة الفلسفيّة، فمهفوم النظم مفهوم ثانوي فلسفي؛ لأنّ المفاهيم الماهوية، أي المعقولات الأوّلية لا تحكي حيثيات، بل تحكي ماهيات لها ما بإزاء في الخارج.

والمفاهيم المنطقيّة فيما تحكي المعقولات الثانية الفلسفيّة حيثيّات خارجيّة تحكي حيثيّات ذهنية، والنظم حيثيّة خارجيّة، فمفهوم النظم مفهوم ثانوي فلسفي.

ج) تقرير البرهان

تقرير هذا البرهان بصورة الشكل الأول كالتالي: «العالم منظوم، وكلّ منظوم له ناظم، فالعالم له ناظم».[2] أو قل: «العالم مُنظَم، ولكل منظَّم منظِم، فالعالم له منظِم» فالصغرى حسّية[3] والكبرى عقليّة تستند على قانون العليّة، الّذي مفاده أنّ لكلِّ معلول علّة، أو كلّ معلول له علّة، أو «كل معلول

---

١. *تبيين براهين إثبات خدا*: ٢٢ـ ٢٦ و *سيرى در ادلة إثبات وجود خدا*: ٧٢ـ ٧٥.

٢. *تبيين براهين إثبات خدا*: ٣٦ و *سيرى در أدلة إثبات وجود خدا*: ٨٠.

٣. *سيرى در أدله إثبات وجود خدا*: ٧٢.

يحتاج إلى العلّة».[1] والمقصود بالعالم في الصغرى هو عالم الطبيعة، ولا تنال عالم المجردات.[2]

د) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أوّلاً: إنّ صغرى برهان النظم ليست حسيّة، خلافاً للبعض الذين قالوا بأنّ صغرى البرهان حسيّة؛[3] لأنّه كما قلنا: إنّ مفهوم النظم مفهوم فلسفي، والنظم نحو وجود لا يشار إليه بالبنان، وليس له ما بإزاء، بل صغرى البرهان تجريبيّة، وإثباتها ملقاة على عاتق علوم التجربة، نعم قد يمكن أن يكون المراد من أنّها حسيّة أنّ الفكر يثبت هذه المقدّمة بمساعدة الحس.[4]

ثانياً: إنّ الصغرى ظنيّة وليست قطعيّة؛ لأنّ حكم التجربة محدود، ولا ينال جميع أجزاء عالم الطبيعة، وحتى مع ظهور العلوم والأجهزة الاختباريّة، هناك الكثير من الموجودات لم تنلها التجربة البشريّة، فيمكن إثبات الصغرى في الجملة، وليس بالجملة والنتيجة تتبع أخس المقدمَتين، فنتيجة قياس النظم تكون ظنيّة.

فيكون البرهان ناقصاً غير تام؛ لأنّ المعيار في تماميّة البرهان أن تكون كافة المقدمات قطعيّة.[5]

ثالثاً: إذا سَلَّمنا وقبلنا بوجود النظم في الجملة في عالم الطبيعة، واكتفينا بذلك في صغرى البرهان، فسوف يثبت الناظم في مدار النظم المحدود. بعبارة أخرى: إذا كان المراد في الصغرى النظم في قسم من الطبيعة، فنتيجة البرهان هو إثبات الناظم في حدود تلك الدائرة المحدودة والضيّقة من النظم،

---

١. *المصدر*: ١١٠.
٢. *تبيين براهين إثبات وجود خدا*: ٢٧.
٣. *سيرى در أدلة إثبات خدا*: ٨٠ .
٤. *تبيين براهين إثبات وجود خدا*: ص٢٧و٢٨.
٥. *المصدر*: ٢٨ـ ٣٠.

وهذا لا ينفي وجود ناظم من القسم الثاني من الطبيعة الّذي لم تنله التجربة، ولم تثبت نظمها، فبالتالي لا يثبت البرهان واجب الوجود، مع أنّ المطلوب من البرهان إثبات واجب الوجود.[١]

رابعاً: إذا كان المراد في الصغرى نظم العالم بأسره، وبطريقةٍ أو أخرى أثبتنا نظم عالم الطبيعة كلّه، فنتيجة البرهان سوف تثبت ناظماً خارج مدار الطبيعة، ولهذا يمكن أن يكون الناظم موجوداً مجرداً، ولكنّه غير واجب؛ لأنّ برهان النظم لا يثبت الصفات الذاتيّة للناظم، وهل أنّه محدود، أم غير محدود؟ وهل أنّه واحد أم متعدد؟ فبالتالي لا يثبت الواجب، ولأجل إثبات الواجب يحتاج إلى براهين أُخَر كالصديقين، والإمكان والوجوب.[٢]

خامساً: حاول البعض إثبات كلية الكبرى من دون الاستعانة بقاعدة العلّية، التي ذكرناها في تقرير البرهان، والتي تعطي لنا يقيناً منطقيّاً ولا مجال معها لوجود أدنى شك في كلية كبرى النظم، بل أراد إثبات الكبرى بمساعدة حساب الاحتمالات المبني على التجربة، ويستدل بأنّ احتمال كون النظم صادراً عن الصدفة العمياء، احتمال ضئيل وضعيف جدّاً، بحيث لا يعتمد العقلاء على هذا الاحتمال القريب من الصفر، فالنظام الموجود وهو الانسجام التام لم يحصل صدفة، بل هذا التماسك مستند إلى ناظم منظِم.[٣]

ولكنّ هذه الكبرى لا يمكن إثباتها بحساب الاحتمالات، لانّ حساب الاحتمالات لا ينفي احتمال الصدفة، فاحتمال الصدفة لا يزال قائماً، ووجود هذا الاحتمال ينفي كلية هذه الكبرى، فبالنتيجة الكبرى، تكون غير تامّة، مع أنّ كبرى الشكل الأوّل لا بدّ أن تكون كلية، ويلزم أن لا تكون جزئيّة، وكلّ

---

١. *المصدر*: ٢٤١_ ٢٤٣.

٢. *المصدر*: ٣١ / ٣٧ و ٢٤١.

٣. *سيرى در أدله إثبات وجود خدا*: ٩٢ و جعفر سبحاني، *الإلهيات*: ٥١.

ما يفيده حساب الاحتمالات هو الاطمئنان العرفي، واليقين العملي، واليقين النفسي المفيد في العلوم التي لا صلة لها بالواقع. بعبارة أخرى: حساب الاحتمالات يفيد في العقل العملي، ولا يفيدنا في العقل النظري، الّذي يحتاج إلى يقين لا يعتريه أدنى شك.

فلأجل إثبات كلية الكبرى لا بدّ أن نستعين باليقين العقلي المنطقي العلمي، لا اليقين النفسي العملي المبني على الاستبعاد والاستيحاش وبناء العقلاء.[١]

سادساً: الحكماء والفلاسفة لا يعتنون بهذا البرهان لإثبات الواجب، لأنه ناقص ويحتاج إلى براهين أُخَر لإثبات الواجب[٢]، كما أسلفنا الكلام عن إشكالات هذا البرهان القويّة، فالبرهان محدود في ذاته لا يفيد في إثبات وجود الواجب، وعادة يستعين به المتكلمين[٣]، وغالباً لإثبات علمه تعالى لا لإثبات وجوده، ويسمّى عند المتكلمين ببرهان الإحكام[٤]، أو برهان إتقان الصنع.[٥]

سابعاً: يقول بعض الأعلام إنّ برهان النظم «يعد من البراهين الإنّية، التي ينتقل فيها المستدل من المعلول إلى علّته، وفي المقام ينتقل المستدل من النظام (المعلول) إلى الناظم والخالق والموجِد له (العلّة) وبذلك يثبت المطلوب».[٦]

ولكنّ ثبت في محلّه أنّ هذا البرهان لمّي، لأنّ الحد الأوسط في البرهان وهو نظم العالم، واسطةَ في ثبوت الحد الأكبر في الأصغر، وهذا كاف في الحكم بكون البرهان لميّاً.[٧]

---

١. *تبيين براهين إثبات وجود خدا*: ٣١، ٣٢ و٢٤٥، ٢٤٦.

٢. عبد الرسول عبوديت، *إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعى*: ٥٧؛ *تبيين براهين إثبات وجود خدا*: ٢٣٧ و *سيرى در أدلة إثبات وجود خدا*: ٨١.

٣. *المصادر السابقة*.

٤. العلامة الحلي، *كشف المراد في شرح التجريد*، قسم الإلهيات: ١٩.

٥. *إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعى*: ٥٧.

٦. السيد كمال الحيدري، *معرفة الله*: ١ / ٣٤٧.

٧. *تبيين براهين إثبات وجود خدا*: ٣٦.

وهذا الخطأ ناشئ عن الخلط بين الجزء والكلّ؛ لأنّ الناظم هو جزء الحد الأكبر، وليس الحد الأكبر نفسه، أو قل أنّ الخطأ ناشئ عن الخلط بين المصداق والمفهوم؛ لأنّ في المصداق والواقع نحن انتقلنا من المنظوم إلى الناظم، ولكن في المفهوم والبرهان نحن انتقلنا من المنظوم إلى أنّه «له ناظم» لا إلى الناظم.

ثامناً: كما قلنا في المورد السادس، فإنّ برهان النظم لم يكن محلاً لبحوث الحكماء والفلاسفة مباشرة؛ بسبب قصوره الذاتي، ولكن يمكن تتميم وترميم هذا البرهان باستعانة مباني الحكمة المتعاليّة، ورفع بعض وجوه الخلل في هذا البرهان.

في البداية نذكر وجه الخلل فيه؛ لنرى كيف يمكن رفع هذا الإشكال بأحد أسس الحكمة المتعاليّة.

أمّا وجه الإشكال: إذا أثبتنا النظم في الموجودات الطبيعيّة، وفي عالم المادة، فهذا لا يمنع احتمال الصدفة في ذرّات الطبيعة وعناصرها الأوّليّة، حسب الفرض نحن أثبتنا النظم في أوصاف وأعراض المادة لا في صلب وجودها، فلهذا يمكن نسبة الصدفة إلى صميم المادة، وهذا احتمال وجيه؛ لأنّ النظم الموجود ثابت في أوصافها لا في جوهرها، واذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال.[١]

الإجابة عن هذا الإشكال: إنّ إحدى أصول الحكمة الصدرائيّة، هي الحركة الجوهريّة، والحركة الجوهريّة أدخلت النظم إلى صلب المادة، وجعلت النظم العرضي والوصفي وجوديّاً جوهريّاً، فكما أنّ ظاهر عالم الطبيعة منظوماً ومنتظماً؛ فلابدّ أن يكون هذا النظم العرضي الظاهري صادراً وناشئاً عن النظم الذاتيّ الجوهريّ، فبعد إثبات النظم الجوهريّ فلا يبقى مجال لاحتمال الصدفة العمياء في صميم عالم الطبيعة، وهكذا نرفع ونمنع

١. *المصدر*: ٣١.

الاشكال.[1] إن شئت قل فإنّ الإشكال يبتني على أصالة الماهيّة، حيث هناك النظم غير المنظوم، ولكن إذا قلنا بالرؤية الوجوديّة للنظم، فالنظم هو عين وجود المنظوم، فالنظم يكون جوهريّاً ذاتيّاً.

تاسعاً: حسب الرؤية الماهويّة للواقعيّة، يكون النظم خارجاً عن ذات الموجود، فالنظم يكون عرضيّاً، وإذا نسبنا النظم إلى الموجود، وأنّه منظوم أو منتظم، فهذا الإسناد مجازي وليس حقيقيّاً، وهو من باب الوصف بحال متعلّق الموصوف، والحال أنّه نحن بصدّد الحقيقة والواقع، ولسنا في مقام المجاز، ولكن إذا قلنا بالرؤية الوجوديّة للواقعيّة، فالنظم الخارجيّ يكون منشأه النظم الداخليّ الذاتيّ، والشيء نسند إليه النظم، وأنّه منظوم حقيقة؛ لأنّ النظم حينئذٍ وصف بحال الموصوف، والنظم حيثيّة اندماجيّة للوجود.

الثاني: برهان الحدوث

أ) نحو وجود الحدوث

الحدوث ليس شيئاً في الخارج يحاذي الأشياء الخارجيّة، بحيث نشير إليه ونقول بأنّ هذا حدوث، كما نشير إلى الكرسي مثلاً، بل الحدوث أمر مندك ومندمج في الوجود الخارجي، فالحدوث صفة أو حيثيّة تتصف بها الأشياء الخارجيّة في الخارج، وهذه الحيثيّة ليست حسيّة، بل ينالها العقل التحليلي، فهذه الحيثيّة هي نحو وجود، ومن شؤون الوجود، ويحكيها مفهوم الحدوث، فالحيثيّة هي تلك الزاوية والجهة المندمجة مع الوجود الخارجي، وينظر إليها العقل لخصوصية في الوجود[2] «فالحدوث صفة للوجود الخاصّ»[3] الحادث.

---

١. جوادى آملى، *مبدأ ومعاد*: ١٨١.

٢. *مسئلة من دروس فلسفيّة لسماحة الشيخ فضيل الجزائري* سنة ١٣٨٥ش.

٣. *نهاية الحكمة*: ٨٠.

ب) مفهوم الحدوث

بما أنّ الحدوث ليس ماهية، وليس مستقلاً، بل هو حيثيّة اندماجيّة في الوجود الخارجيّ، فالمفهوم الّذي يحكيه هو المفهوم الثانوي الفلسفي؛ لأنّ الحدوث ليس ماهية لكي يحكيه المفهوم الماهوي، بل هو حيثيّة وأيضاً الحدوث ليس حيثيّة ذهنيّة حتّى يحكيه المفهوم الثانوي المنطقي، بل الحدوث حيثيّة خارجيّة، فما يحكيه هو المفهوم الثانوي الفلسفي.

ج) أقسام الحدوث

للحدوث قسمان: حدوث زماني، وحدوث ذاتي.

«فالحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زماني، وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجامع القبليّه... ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزماني، الّذي هو عدم كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زماني».[١] أو إن شئت قل: إنّ الحدوث الزماني هو مسبوقية الوجود بعدمه المقابل[٢] و«الحدوث الذاتي كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم المقرّر في مرتبة ذاته، والقدم الذاتي خلافه».[٣] أو إن شئت قل: إنّ الحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بعدمه المجامع.[٤]

المراد بالحدوث في البرهان، هو الحدوث الزماني، الّذي يقول به المتكلّمون «ذهب المشهور من علماء الكلام إلى أنّ الملاك في حاجة الممكن إلى علّة هو حدوثه»[٥] وأيضاً «مرادهم من الحدوث الّذي اشترطوه في الحاجة الحدوث الزماني».[٦]

---

١. *المصدر*: ٢٨٧.
٢. *اصطلاحات فلسفى*: ١٠١.
٣. *نهاية الحكمة*: ٢٨٨.
٤. *اصطلاحات فلسفى*: ١٠١.
٥. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٨٣ .
٦. *نهاية الحكمة*: ٨١ .

د) الحدوث عرضيّ، أم جوهري؟

الحدوث الّذي يقول به المتكلِّم عرضيّ، ويقتصر على الأوصاف والعوارض والصور النوعيّة للجسم، ولا يتعدّى إلى ذات وجوهر الجسم.[1]

ولكنّ صدر المتألهين بإثباته الحركة الجوهريّة استطاع تعدي وتسري الحدوث من الوصف إلى الذات، ومن العرض إلى الجوهر، فالجسم بناءً على الحركة الجوهريّة يكون بمادته وصورته حادثاً.[2]

بعبارة أخرى: الحدوث العرضيّ ينسجم مع أصالة الماهيّة، حيث الحدوث خارج عن ذات الحادث عارض له، والحدوث الجوهريّ يبتني على أصالة الوجود، حيث الحدوث عين وجود الحادث في المصداق.

هـ) تقرير برهان الحدوث

أنّ الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة، وكلّ حادث مفتقر إلى محدِث، فمحدِثها أمر غير جسم ولا جسماني، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور والتسلسل.[3]

يبتني هذا التقرير على ثلاثة أقيسة لإثبات الواجب تعالى:

[١] القياس الاقتراني الأوّل:

بما أنّ الحدوث عند المتكلِّم يرتبط بأوصاف الأجسام لا الأجسام نفسها، فيأتي بهذا القياس لنقل الحدوث من العوارض التي تعرض الأجسام إلى كنه الأجسام:

(صغرى) الأجسام لا تخلو عن الحوادث.

(كبرى) كلّ ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث.

(نتيجة) (إذن) فالأجسام حادثة.

---

١. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٦.

٢. *المصدر*: ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

٣. *نهاية الحكمة*: ٣٣٣.

[٢] القياس الاقتراني الثاني:

نجعل نتيجة القياس الأوّل صغرى في هذا القياس

(صغرى) الأجسام حادثة.

(كبرى) كلّ حادث يحتاج إلى محدِث.

(نتيجة) (إذن) الأجسام تحتاج إلى محدِث

[٣] القياس الاستثنائي الاتصالي الثالث:

نريد أن نثبت أنّ المحدِث هو الواجب تعالى لا غير، نأخذ بطريقة القياس الاستثنائي الاتصالي:

لو كان المحدِث جسماً، أو جسمانيّاً لاستلزم الدّور، أو التسلسل.

لكنّ الدور والتسلسل محال (بطلان التالي)

إذن: فالمقدّم باطل، فنقيض المقدُّم يكون صحيحاً؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

فالمحدِث لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً، وحيث إنّ المتكلِّم لا يؤمن بالمجردات، فيثبت الواجب تعالى.

و) إشكالات برهان الحدوث

أوّلاً: الحد الأوسط في هذا البرهان هو الحدوث، والحدوث غير صالح لأن يكون سبباً في احتياج المعلول إلى العلّة؛ لأنّ الحدوث وإن كان في الخارج من الحيثيّات التحليليّة للوجود، ولكنّه عند التحليل يكون متأخراً عن الوجود، فلا يمكن أن يكون سببُ احتياج هذا الوجود إلى المبدأ، فنقع في محذور الدّور المضمر، الّذي هو أشد فساداً من الدّور المصرّح؛ لأنّ الحدوث متفرع على الوجود المتفرع على الإيجاد المتفرع على الوجود المتفرع على الإيجاب المتفرع على الحاجة، والحاجة حسب مبنى المتكلِّمين متفرعة على

الحدوث، فالحدوث متقدِّم على نفسه بخمس مراتب وهذا، هو الدّور المضمر المحال.[١]

وأشار إلى ذلك ملا صدرا في كتابه *الأسفار الأربعة*: «الحدوث كيفية نسبة الوجود المتأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علّة الحاجة بأحد الوجهين، كان سابقاً على نفسه بدرجات».[٢]

ثانياً: «إنّ مسبوقية الوجود بالعدم، هو ترتب ضرورة الوجود على ضرورة العدم، مع أنّ الضرورة هي مناط الغنى عن العلّة، وليست ملاكاً للحاجة إلى العلّة، ولا فرق في الضرورة بين ضرورة الوجود وضرورة العدم، وترتب ما هو مناط الغنى على ما هو مناط الغنى لا يمكن أن يولد في الشيء حاجة إلى العلّة».[٣]

ثالثاً: إشكال تعدد القدماء؛ لأنّ «لا معنى لكون الزمان مسبوقاً بعدم زماني» وهذا هو القول بقدم الزمان، والقول بقدم الزمان يعني القول بقدم الحركة الراسمة للزمان، والقول بقدم الحركة يعني القول بقدم الجسم المتحرك والمادة والصورة، فالقول بالحدوث الزماني يعني القول بخمسة قدماء، مضافاً إلى واجب الوجود هما الزمان والحركة والجسم والمادة والصورة[٤]، وهذا ما أشار إليه ملا صدرا نقلاً عن المعلم الأوّل بقوله: «أنّ من قال بحدوث الزمان، فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر»[٥] فالحصيلة هي أنّ الحدوث لا يصلح أبداً لتبيين حاجة المعلول إلى العلّة.

---

١. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٣٨ و *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٨٨
٢. *الأسفار*: ١ / ٢٠٧.
٣. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٨٦
٤. *نهاية الحكمة*: ٨١ .
٥. *الأسفار*: ٣ / ٢٤٥.

رابعاً: كبرى هذا البرهان ممنوعة[١] أو «لا بيّنة ولا مبيَّنة».[٢]

توضيح ذلك: إنّ الكبرى (كلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) أراد به المتكلّمون تعدي الحدوث من أوصاف الجسم إلى الجسم نفسه، ولكنّهم لم يفلحوا في تحقيق ذلك؛ لأنّ الحوادث عندهم في عوارض الجسم، فالذي لا يخلو عن الحوادث في عوارضه وأوصافه، فهو حادث في عوارضه وأوصافه فحسب؛ ولا يمكن أن يكون حادثاً في جوهر ذاته بحجّة كونه حادثاً في عوارضه وأوصافه.[٣]

خامساً: حسب برهان الحدوث يمكن أن يكون المحدِث القديم هو المادة أو الصورة الجسميّة؛ لأنّهم أثبتوا الحاجة إلى المحدِث في عوارض وأوصاف الجسم لا في جوهره.[٤]

سادساً: هذا البرهان مبتني على بطلان الدّور والتسلسل، فإذا لم يكن الدّور أو التسلسل باطلاً فالبرهان لا يتم، وهذا نقص في البرهان.[٥]

سابعاً: الحدوث الزماني واسطة في الإثبات وليس واسطة في الثبوت، مع أنّ حاجة المعلول إلى العلّة أمر تكوينيّ ثبوتيّ وجوديّ.[٦]

ثامناً: على فرض ثبوت كون الحدوث علّة الاحتياج، فالحدوث لا يثبت احتياج الحادث إلى المحدِث في حالة البقاء، فكأنّ الحادث في حالة البقاء لا يحتاج إلى علّة، ويكون مستغنياً عن العلة، وهذا لا ينسجم مع التوحيد.[٧]

---

١. *المصدر*: ٦ / ٤٧.
٢. *نهاية الحكمة*: ٣٣٣.
٣. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٤٠ و٣٤٥.
٤. *تبيين براهين إثبات خدا*: ٦ / ١٧٦.
٥. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٣٨.
٦. *المصدر*: ٦ / ١٩٥.
٧. *تبيين براهين إثبات خدا*: ٦ / ١٨٠.

تاسعاً: كون الحدوث عرضيّاً ومن أوصاف الجسم لا يمكن إسناده إلى الجسم إلاّ من باب المجاز، ولكن نحن لسنا في مقام الألفاظ والمفاهيم، وكون الجسم له صفة تعرضه هي الحدوث لا يعني انتقال الحدوث إلى الجسم واقعاً، إلاّ من باب الوصف بحال متعلق الموصوف، وهذا مجاز ليس بواقع وحقيقة.

ز) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أوّلاً: أرجع صدر المتألهين حلّ إشكاليّة الحدوث الزماني إلى الحدوث الذاتيّ الوجوديّ.[1]

ثانياً: ملا صدرا لحلِّ مشكلة الإشكال البنائي المتعلق بممنوعيّة الكبرى، جاء بالحركة الجوهريّة، فانتقل الحدوث من عوارض وأوصاف الأجسام إلى جواهر الأجسام، ويقول[2]: «أنّ حامل قوة الحدوث لا بدّ أن يكون أمراً مبهم الوجود، متجدد الصورة الجوهريّة، والأعراض تابعة في تجدّدها وثباتها للجوهر».[3]

ثالثاً: الحركة الجوهريّة جعلت المحدِث خارج مدار الطبيعة، فلا يمكن أن يكون المحدِث القديم هو المادة أو الصورة الجسميّة، لأنّ بعد الاستعانة بالحركة الجوهريّة لا يمكن أن يكون المحدِث من الطبيعة؛ لأنـّا أثبتنا الحدوث في جميع أجزاء الطبيعة من أوصافها وجوهرها.[4]

رابعاً: الحركة الجوهريّة كما أنّها جعلت الحدوث شاملاً لجميع أجزاء الطبيعة، أيضاً جعلت الحدوث مستمراً ودائماً، وبهذا الطبيعة تحتاج إلى محدِث في حالة البقاء أيضاً كما في حالة الحدوث؛ لأنّ الطبيعة دائماً في حالة الحركة، فهي دائماً في حالة الحدوث، فتحتاج دائماً إلى محدِث.

---

١. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٤١.
٢. *المصدر*: ٦ / ١٨١.
٣. *الأسفار*: ٦ / ٤٦.
٤. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٨.

خامساً: البرهان مع الحركة الجوهريّة يثبت وجود مجرّد محدِث، ولكنه يمكن أن يكون هذا الموجود المجرّد ممكناً، فالبرهان لا يثبت واجب الوجود، فيحتاج إلى تتميم ببرهان الإمكان والوجوب.[١]

أو برهان الصديقين، أو برهان الإمكان الفقري الوجودي.

فالبرهان في حدّ نفسه ناقص؛ لأنّه إذا أتتمنا برهان الحدوث بهذه البراهين حينئذٍ لا يسمّى برهان الحدوث، بل يسمّى الإمكان، أو الصديقين.

سادساً: إذا قلنا بالحدوث الذاتيّ الوجوديّ، كما أرجعنا الحدوث الزماني إليه عند دفع الإشكال المبنائي، فالحدوث الذاتي كما يثبت في جميع أجزاء عالم الطبيعة أيضاً يشمل المجرّدات، وبهذا يمكننا إثبات الواجب تعالى من دون الاستعانة ببراهين أُخر، لأنّ في قبال الحدوث الذاتيّ لا يبقى إلاّ القديم الذاتيّ، الّذي ليس له مصداق سوى الواجب تعالى.[٢]

سابعاً: إذا قلنا بالحدوث الذاتيّ الوجوديّ، وأنّ الحدوث نحو وجود الشيء، والحدوث عين وجود الحادث لا أنّه شيء ثبت له الحدوث، وأنّ هذا الحدوث يشمل الموجودات المجرّدة أيضاً، فبهذا القول لايحتاج الحدوث الذاتيّ الوجوديّ إلى بطلان الدّور والتسلسل لإثبات القديم الذاتيّ؛ لأنّ في نظرية الحدوث الوجوديّ قد لاحظنا جميع العالم بما فيه المجرّدات دفعة واحدة، وسيكون لها حكم واحد، وهو وجود قديم ذاتيّ للعالم أجمع.[٣]

الثالث: برهان الحركة

أ) نحو وجود الحركة

الحركة هي حيثيّة، أي: هي تلك الزاوية التي نظر إليها العقل، وهي محكي مفهوم

---

١. *المصدر*: ١٧٨.

٢. *سيرى در أدلة إثبات وجود خدا*: ١٧٧.

٣. *المصدر*.

الحركة ومنشأ انتزاعه، وهذه الحيثيّة هي محطُّ بحثنا هنا، ونتحدَّث عن مفهوم الحركة باعتبار منشأ انتزاعه وحكايته عن تلك الحيثيّة، فحيثيّة الحركة هي المراد حقيقة، وحديثنا عن مفهوم الحركة يكون مجازيّاً، والعلاقة هي منشأ انتزاع هذا المفهوم، وهذا المفهوم ليس له ما بإزاء في الخارج، كالمفاهيم الماهوية، فلا يشار إليه، بل له منشأ انتزاع، أي: مبدأ انتزاع، فهو مفهوم تحليليّ، والحركة وصف تحليليّ للوجود الخارجي، والفرق بين الحيثيّة والمفهوم، هو أنّ الحيثيّة ملك للواقعيّة، والمفهوم ملك للفاهمة، والعلاقة بين الحيثيّة والمفهوم، هي علاقة الحاكويّة، فالمفهوم على مستوى الواقعيّة يتمثّل بالحيثيّة، والحيثيّة على مستوى الفاهمة تتمثّل بالمفهوم والحيثيّة، هي نحو الوجود وشأن الوجود والواقعيّة.

فالحركة هي حيثيّة واقعيّة تنالها الفاهمة بعمليّة مقارنة؛ لأنّ الحيثيّة غير مستقلة، ولكي نجعل لها استقلالية تصنع لها الفاهمة مفهوماً مستقلاً.

ب) مفهوم الحركة

مفهوم الحركة من المفاهيم الثانويّة الفلسفيّة، الّذي ينتزع من سيلان وجود الجوهر والعرض، ولهذا لا يمكن أن نأتي بتعريف منطقي له، لأنّ التعريف المنطقي يقع بالكليات الخمس، والحركة ليست من المعقولات الأولية الماهويّة، ولهذا كلّ ما ذكر من تعريفات للحركة، هي تعاريف مفهوميّة، أي: شرح الاسم بالاصطلاح المنطقي.

وقد ذكرت تعاريف عديدة للحركة، أشهرها هي هذه:

أ) التغير التدريجي .

ب) خروج الشيء تدريجيّاً من القوة إلى الفعل.

ج) كمال أول لموجود بالقوة من جهة أنّه بالقوة.

والتعريف الأخير منسوب إلى أرسطو، والشيخ مصباح يتبنّي التعريف الأوّل،

ويرى أنّ لا فرق بين هذه التعاريف إلاّ من حيث قلّة الألفاظ ووضوح المفاهيم، ولهذا الشيخ يرجّح التعريف الأول.[1] فإذا كان الخروج من القوة إلى الفعل على مستوى أعراض الجسم فحسب، تكون الحركة عرضيّة وإذا كان الخروج من القوة إلى الفعل على مستوى جوهر الأجسام تكون الحركة جوهريّة، وحينئذٍ تكون الحركة في أعراض الجسم نابعة من الحركة في جوهر الجسم.

وهناك تعريف آخر ذكره ملا صدرا في كتابه *المبدأ والمعاد* المسمّى بالحركة الذاتيّة، أو الحركة من العدم إلى الوجود، وهو الصيرورة من الليس -الإمكان الذاتي- إلى الأيس -الوجوب الغيري[2]-. ولكنّ الشيخ جوادي آملي يعتبر هذا التعريف شاذاً واستثنائيّاً وغير مصطلح، ومع ذلك يصفه بأنّه تعريف رقيق وظريف[3]؛ ويستفيد من هذا التعريف في تحليل برهان الحركة لإثبات واجب الوجود.[4]

ج) تقرير البرهان

هذا البرهان منسوب إلى الحكماء الطبيعيين وله تقارير مختلفة منها:

[١] القياس الاستثنائي الاتصالي الأوّل:

المقدّمة الأولى: كلّما كان هناك متحرك موجود كان له محرك غيره.

المقدمة الثانية: لكنّ المتحرك موجود (إذا ثبت المقدم ثبت التالي).

النتيجة: هناك موجود غيره يكون محركاً له.

[٢] القياس الاستثنائي الاتصالي الثاني:

المقدّمة الأولى: لو كان ذلك المحرّك لا ينتهي إلى محرك غير متحرك للزم الدور أو التسلسل.

---

١. *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٣٠٤.

٢. *المبدأ والمعاد*، ملا صدرا: ١١٣، ١١٤.

٣. *شرح حكمت متعالية*: ٦ / ٣٠٠.

٤. *المصدر*: ص٣٥٤.

المقدّمة الثانية: لكنّ الدور والتسلسل باطلان (بطلان التالي) (إذا بطل التالي بطل المقدم).

التيجة: إذن ذلك المحرك يجب أن ينتهي إلى محرك ثابت.

[٣] القياس الاستثنائي الاتصالي الثالث:

المقدّمة الأولى: لو كان ذلك المحرك الثابت غير الواجب تعالى للزم الدور أو التسلسل.

المقدّمة الثانية: لكن الدور والتسلسل باطلان (إذا بطل التالي بطل المقدم)

التيجة: إذن ذلك المحرك الثابت لا يكون إلاّ واحداً، وهو الواجب تعالى.

د) إشكالات برهان الحركة

أوّلاً: يحتاج حاجة زائدة إلى بطلان الدور والتسلسل في العلل الفاعلية، فإذا لم يكن الدور والتسلسل باطلاً، فالبرهان لا يتمّ.[١]

ثانياً: بما أنّ الحركة عند الحكماء الطبيعيين من خواص الجسم الطبيعي، فيمكن أن يكون المحرك غير المتحرك، هو الجسم نفسه؛ لأنّا أثبتنا الحركة في أوصاف وآثار الجسم لا في نفس الجسم، فالبرهان لا يثبت واجب الوجود.[٢]

ثالثاً: إذا كانت الحركة عرضيّة، فتحتاج إلى علل معدة، وعندئذٍ يكون التسلسل تعاقبياً لا دفعياً، والتسلسل التعاقبي عند الحكيم جائز والتسلسل المحال، هو التسلسل الدفعي في العلل الفاعلية، ومع جواز التسلسل التعاقبي لا يمكن إثبات واجب الوجود.[٣]

رابعاً: الحركة العرضيّة لا تنسجم مع أصالة الوجود، بل تنسجم مع أصالة الماهيّة.

---

١. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٥؛ *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٥٦.

٢. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٦.

٣. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٥٥ـ ٣٥٦.

خامساً: ينطلق البرهان من المخلوقات المتحركة لإثبات واجب الوجود، وهذا يعني أنّه في حال عدم وجود مخلوق فلا يمكن إثبات واجب الوجود، مع أنّه المخلوقات هي التي حركتها ووجودها يستند إلى واجب الوجود لا أنّ واجب الوجود يستند في وجوده إلى وجود المخلوقات، فالمتحرك يستند إلى الثابت لا أنّ الثابت يستند إلى المتحرك.

سادساً: إذا قلنا بالحركة العرضيّة وأنّها تعرض الجسم الطبيعيّ، فحينئذٍ يكون الجسم خالياً عن الحركة، فوصفه بأنّه متحرك يكون مجازيّاً ومن باب الوصف بحال متعلق الموصوف، ولكن نحن هنا لسنا في صدد المجازيات، بل في صدد الواقع والحقيقة.

هـ) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أوّلاً: الحركة في الحكمة المتعاليّة لا تبحث في الطبيعيات، بل تبحث في الإلهيات.[1]

ثانياً: الحركة عند الطبيعيين عرضيّة، ولكن عند الحكمة المتعاليّة جوهريّة، والحركة العرضيّة ناشئة عن الحركة في كنه وجود الجسم.

ثالثاً: الحركة عند الطبيعيين تنسجم مع أصالة الماهيّة، ولكن عند الحكمة المتعاليّة تنسجم مع أصالة الوجود.

رابعاً: إذا قلنا بالحركة الجوهريّة، فالمحرك غير المتحرك، يكون موجوداً مجرداً ولا يكون من الأجسام الطبيعية.[2]

خامساً: إذا قلنا بالحركة الجوهريّة، فتحتاج الحركة إلى علل فاعليّة حقيقيّة لاعلل معدّة مجازيّة، والحركة العرضيّة تحتاج إلى علل معدّة مع أنّه نريد إثبات واجب الوجود، الّذي هو علّة حقيقية وليست مجازيّة.[3]

---

١. *المصدر*: ٦ / ٢٩٩.

٢. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٨.

٣. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٥٤.

سادساً: الحركة إذا كانت عرضيّة، تحتاج المقدّمة الأوّلى من القياس الأوّل الّذي ذكرناه في تقرير هذا البرهان إلى دليل، ولكنّ إذا قلنا بالحركة الجوهريّة هذه المقدّمة لا تحتاج إلى دليل[١]؛ لأنّ إذا قلنا بالحركة العرضيّة فيكون المحرك ذات ثبتت له الحركة، فعندئذٍ نسأل عن سبب الحركة، ولكن إذا قلنا أنّ المتحرك هو عين الحركة، والحركة عين وجود المتحرك، فتكون الحركة من ذاتيات المتحرك و«ذاتي شيء لم يكن مُعَلاّ»[٢] فيكون وجود محرك له ضرورياً لا يحتاج إلى دليل.

سابعاً: إذا قلنا بالحركة الجوهريّة، فكل ما نثبته هو وجود محرك غير متحرك مجرد، فلا نثبت واجب الوجود إلاّ باستعانة برهان الإمكان والوجوب[٣]، فيكون البرهان في نفسه ناقصاً.

ثامناً: عند القول بالحركة الجوهريّة نثبت الحركة في عالم الطبيعة، ويكون مقصودنا من عالم الحركة هو عالم الطبيعة، وبناءً على هذا يكون عالم المجردات عالم الثبات وعدم التحرك، ولهذا البرهان المبتني على الحركة الجوهريّة لا يثبت واجب الوجود، بل يثبت وجود محرك مجرد، وهذا المحرك المجرد يمكن أن يكون ممكناً ومعلولاً، وإذا قلنا بالحركة العرضيّة فيكون جوهر الأجسام والمجردات سوياً عالم الثبات، فلا يثبت البرهان المبتني على الحركة العرضيّة موجوداً مجرداً، فضلاً عن إثبات واجب الوجود؛ لأنّ المحرك الثابت يمكن أن يكون جوهر الأجسام، ولهذا ولرفع هذا الإشكال في البرهان نأتي بتعريف آخر للحركة، بحيث يثبت واجب الوجود من دون الاستعانة إلى بطلان الدور والتسلسل، أو الاستعانة ببرهان الإمكان والوجوب، وهو التعريف الّذي أشرنا إليه في مفهوم الحركة، ألا وهو الصيرورة من الليس إلى الأيس، أو من العدم إلى الوجود، وهذا

---

١. غلامرضا الفياضي، *دروس في الأسفار*: ٥٩.
٢. المحقّق السبزواري، *المنظومة*: ١٥٤.
٣. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٧٨.

التعريف يشمل المجردات، وتكون المجردات أيضاً متحركة، ويكون الثابت الوحيد هو الواجب تعالى، ولا نحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل.[١]

تاسعاً: كون الجسم لا يتصف بالحركة إلاّ من باب المجاز، فهذا ينسجم مع القول بأصالة الماهيّة، ولكن الحكمة الصدرائية تقول بأصالة الوجود، وأنّه لا يمكن تجريد الأوصاف عن الوجود، وأنّ أوصافها حيثيّات مندمجة ومندكة في الوجود، وإذا جردنا الأوصاف عن الوجود سوف نقع في التناقض، يعني أننا جردنا الشيء عن نفسه، كما ذكرنا في توضيح التشكيك الوجودي، نعم، يمكن تجريد الأوصاف عن الوجود في الفاهمة، ولكن نحن نتحدّث في عالم الوجود والواقع لا في عالم المفاهيم والصور.

الرابع: برهان النفس

أ) نحو وجود النفس

النفس سنخ وجود[٢] مجرد مفارق عن المادة بقاءً، وحادث بحدوث البدن ابتداءً، فالنفس جرماني الحدوث روحاني البقاء[٣]، والنفس والبدن وجود واحد في الخارج[٤]، فالنفس حادثة بحدوث البدن، ولكن «النفس ليست في البدن، بل البدن فيها، لأنّها أوسع منه».[٥]

ب) مفهوم النفس

يقول العلاّمة الطباطبائي في مقام تعريف النفس «هي الجوهر المجرد من

---

١. *سيرى در ادله إثبات وجود خدا*: ١٨٠.
٢. *شرح حكمت متعاليّة*: ٣٢٣.
٣. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٣٨٢.
٤. *دروس في الأسفار*: ٦١.
٥. *الأسفار*: ٨ / ٣٠٨.

المادة ذاتاً المتعلق بها فعلاً»[1] فالنفس من أقسام الجوهر والجوهر من أقسام الماهيّة[2]، فالمفهوم الحاكي عن النفس هو مفهوم ماهويّ أوليّ.

ج) تقرير البرهان

هذا البرهان منسوب إلى الطبيعيين[3] و«في هذا البرهان عن طريق النفس الإنسانيّة نثبت الواجب تعالى، وفي هذا البرهان نتقل من حدوث النفس إلى إمكان النفس، والممكن في وجوده يحتاج إلى العلّة، لأنّه على ضوء مبنى الحكيم سرّ الاحتياج إلى العلّة هو الإمكان لا الحدوث».[4] تقرير البرهان يقوم بالشكل التالي:

[١] القياس الاقتراني الأوّل:

النفس الإنسانيّة المجردة حادثة مع حدوث البدن

وكل حادث ممكن

إذن النفس الإنسانيّة ممكنة

[٢] القياس الإقتراني الثاني:

النفس الإنسانيّة ممكنة

وكل ممكن مفتقر إلى علّة

إذن النفس الإنسانيّة مفتقرة إلى علّة

[٣] القياس الاستثنائي الإتصالي الأوّل:

لو كانت تلك العلّة جسماً لكان كل جسم ذا نفس إنسانيّة

لكنّ كل جسم ليس ذا نفس إنسانيّة

إذن تلك العلّة ليست جسماً

---

١. *بداية الحكمة*: ٩٨.

٢. *المصدر*: ٨٩ .

٣. *مبدأ ومعاد*، ملا صدرا: ص١١٦.

٤. *دروس في الأسفار*: ٦١، مع تصرف.

توضيح:

علّة النفس لا يمكن أن تكون جسماً، لأنّه لو كان كذلك ـ بما أنّ جميع الأجسام مشتركة في معنى الجسميّة فيما بينها، وبما أنّه يستحيل تخلف المعلول عن علته التامة ـ لكانت جميع الأجسام تحتوي على نفوس، وليس كذلك بالبداهة والضرورة.[1]

[٤] القياس الاستثنائي الاتصالي الثاني:

لو كانت تلك العلّة جسمانيّة لكان للنفس وضع ومحاذاة مع مادتها،

لكنّ ليس للنفس وضع ومحاذاة.

إذن تلك العلّة ليست جسمانيّة

توضيح: الجسماني، أي: الموجود المتعلق بالجسم كالصورة الجسميّة، وكالنفس المتعلقة بالجسم، وكالعارض على الجسم، يتوقف تأثيره على شيء يكون له وضع ومحاذات مع مادته، أي: مع الجسم الّذي يتعلق به الجسماني، فالجسماني لا يؤثر على موجود لا يكون له وضع، وبما أنّ النفس موجود مجرد فليس له وضع مع مادة الجسماني، فلا يؤثر الجسماني فيه.[2]

[٥] القياس الاستثنائي الاتصالي الثالث:

لو كانت تلك العلّة غير جسم ولا جسماني، لكانت مجردة.

لكن تلك العلّة ليست جسماً ولا جسمانيّاً (إذا ثبت المقدّم ثبت التالي)

إذن تلك العلّة مجردة.

[٦] القياس الاستثنائي الاتصالي الرابع:

لو كانت تلك العلّة المجردة غير الواجب، ولا تنتهي إلى واجب للزم الدور أو التسلسل

---

١. *مبدأ ومعاد*، ملا صدرا: ص١١٦.

٢. *المصدر* و *شرح الحكمة المتعاليّة*: ٣٣١.

لكن الدور والتسلسل باطلان.

إذن تلك العلّة المجردة هي الواجب، أو تنتهي إلى الواجب، وهو المطلوب.

د) إشكالات البرهان

أوّلاً: نحن في هذا البرهان ننتقل من النفس الإنسانيّة إلى إثبات الواجب تعالى، فإذا لم تكن هناك نفس إنسانيّة فلا يمكن إثبات وجود الواجب، وهذا غير صحيح؛ لأنّ الواجب في إثبات وجوده لا يستند إلى الممكن، بل العكس هو الصحيح، وهو أنّ الممكن في إثبات وجوده يستند إلى الواجب.

ثانياً: هذا البرهان يحتاج حاجة زائدة إلى إبطال الدور والتسلسل في العلل الفاعليّة، ومن دون بطلان الدور والتسلسل لا يمكن إثبات الواجب خاصّة للذين لا يقبلون ببطلان ذلك، كالدياليكتيكين والماركسيين.[1]

ثالثاً: النفس في البرهان يذكرها الطبيعي بما أنّها من أوصاف الجسم الطبيعي، وينتقل من أوصاف الجسم الطبيعي إلى إثبات الواجب، مع أنّ إثبات الواجب مسألة فلسفيّة وجوديّة وليست مسألة طبيعيّة.[2]

رابعاً: البرهان يجعل الإمكان حداً وسطاً في القياس، مع أنّ الإمكان واسطة في الإثبات وليس واسطة في الثبوت، ونحن في مقام الثبوت لا الإثبات.[3]

خامساً: بما أنّ الجسماني لا يؤثر ولا يتأثر إلاّ بتوسط الوضع، فيلزم منه أن لا يتأثر الجسماني من المبادئ العاليّة والمجردات؛ لأنّ لا وضع بين الجسماني والمجرد، فلا يقبل الجسماني الفيض من المبادئ المفارقة، فلا يوجد جسم ولا جسماني بواسطة موجود مجرد.[4]

---

١. همايون همتي، *خدا در فلسفة دكارت وصدر الدين شيرازى*: ١٨٨.

٢. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ١١٨ و٣٢٣.

٣. *المصدر*: ٦ / ١٩٥.

٤. *الأسفار*: ٦ / ٤٦.

سادساً: لو كان تأثير الجسم وتأثره لا يتم إلاّ بتوسط الوضع، فيلزم منه أن لا تنفعل النفس عن البدن، والحال أننا نرى تأثير التعب والنشاط البدنيَّن في التعب والنشاط النفسيّين.[١]

هـ) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أوّلاً: الحكمة المتعاليّة لإثبات الواجب تنطلق من مطلق الوجود[٢]، فلا تحتاج إلى النفس الإنسانيّة، فسواء كانت النفس الإنسانيّة، أم لم تكن، فيمكن إثبات وجود الواجب تعالى.

ثانياً: الحكمة المتعاليّة تقول بالإمكان الفقري، الّذي لا يحتاج فيه لإثبات الغنى المطلق إلى بطلان الدور أو التسلسل، بل الإمكان الفقري دليل على بطلان الدور والتسلسل.[٣]

ثالثاً: الحكمة المتعاليّة تدرس النفس كمسألة فلسفيّة وجوديّة في قسم الإلهيات، ولا تدرسها كمسألة طبيعيّة في الطبيعيات.[٤]

رابعاً: الحكمة المتعاليّة تقول بالإمكان الفقري، وأنّ الممكن عين التعلق والربط بالواجب، والإمكان الفقري واسطة في الثبوت.

خامساً: الجسم أو المادة الّتي يتعلق بها الجسماني لكي تقبل الفيض من المجرد لا تحتاج إلى توسط وضع؛ لأنّ الجسم هو صرف القبول والإنفعال. وأشار إلى ذلك ملا صدرا بقوله: «إنّ الأجسام والمواد نفسها هي الموجودة المنفعلة عن المبادئ لا المنفعلة عنها بتوسط أوضاعها».[٥]

---

١. ملا صدرا، *مبدأ ومعاد*: ٤٩.
٢. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ١١٥.
٣. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٩٥.
٤. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٢٣.
٥. *الأسفار*: ج٦ / ٤٦.

سادساً: إنّ الجسمانيّ لا يؤثر ولا يفعل إلاّ بتوسط وضع ومحاذات مع مادته أو جسمه، ولكنّ الجسمانّي في قبوله لِلأثر ولكي ينفعل ويوجَد لم يقم دليل على توقفه على وضع خاصّ، فالجسماني يقبل الفيض ويوجَد بواسطة المجردات، ولا يحتاج ذلك إلى محاذات ووضع.[١]

سابعاً: البدن يؤثر في النفس، والنفس تنفعل عن البدن، ولكن ذلك يتمّ حسب الحكمة المتعاليّة ما دامت النفس لم تصل إلى التجرد وفي كل مرتبة يتمّ تجرد النفس حسب الحركة الجوهريّة للوجود عن البدن، ففي تلك المرتبة لا يمكن تأثير البدن في النفس، ووفقاً للرؤية المشائيّة للنفس، فالبدن لا يؤثر في النفس؛ لأنّها مجردة حدوثاً وبقاءً، ولكن النفس تتأثر عن البدن من حيث تعلقها التدبيري بالبدن.[٢]

ثامناً: الحكمة المتعاليّة ترى النفس جرمانيّة في بدايتها، مجردة في بقائها، وهذا ناشئ عن الرؤية الوجوديّة للواقعيّة و«أنّ الوجود واحد وبسيط، وقبل التجرد التام هو في حالة سيلان وتحوّل، وهذا السيلان جوهريّ وفي ضوء هذه الحركة الجوهريّة يصل الوجود من الجسمانيّة إلى التجرد، وهذا هو الّذي نسميّه بجسمانيّة الحدوث وروحانية البقاء»[٣] فالنفس حادثة بحدوث البدن، وأنّ النفس والبدن وجود واحد في الخارج، يقول ملا صدرا: «فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الجسماني إلى فعليّة العقل المفارق، فهي صورة ماديّة على تفاوت درجاتها قرباً وبعداً من نشأتها العقليّة بحسب تفاوت وجوداتها شدّة وضعفاً وكمالاً ونقصاً؛ إذ الوجود ممّا يقبل الاشتداد ومقابله»[٤]

---

١. *الأسفار*: ٦ / ٤٧ و شرح حكمت *متعاليّة*: ج٦ / ٣٣٥.
٢. *المصدر*.
٣. شرح حكمت *متعاليّة*: ٦ / ٥٧.
٤. *الأسفار*: ٨ / ١٣.

خلافاً للطبيعيين الذين يقولون بأنّ النفس روحانيّة الحدوث والبقاء، وتعرض عليها حيثيّة التعلق بالبدن، فالنفس عندهم حادثة مع حدوث البدن، والنفس والبدن وجودان في الخارج.[١]

تاسعاً: هذه الطريقة، أي: طريقة النفس الإنسانيّة هي أفضل الطرق دون برهان الصديقين وفوق برهان الإمكان؛ لأنّ في برهان النفس السالك هو النفس الإنسانيّة، والمسلك هو معرفة هذه النفس، والمسلوك إليه والمقصود هو الواجب تعالى، ففي برهان النفس السالك والطريق واحد، فهو أحكم من برهان الإمكان؛ لأنّ في الإمكان السالك هو الإنسان المتفكر، والطريق والمسلك هو إمكان الموجودات، والمقصود هو الواجب، فالسالك والسبيل والمسلوك إليه مختلف، ولكنّ برهان الصدّيقين أحكم وأوثق من برهان النفس؛ لأنّ في الصدّيقين السالك هو نفس الإنسان والمسلك هو الوجود المطلق والواقعيّة بما هي واقعيّة، والمقصود هو وجوب وجود هذه الواقعيّة، فالمسلك والمسلوك إليه واحد.

وأشار إلى ذلك ملا صدرا بقوله: «وللطبيعيين مسلك آخر يبتني على معرفة النفس، وهو شريف جداً، لكنه دون مسلك الصدّيقين... ووجه ذلك أنّ السالك هاهنا عين الطريق، وفي الأوّل المسلوك إليه عين السبيل، فهو أشرف».[٢]

عاشراً: يقول ملا صدرا في مقام تقويم هذا البرهان: «وهذه الحجّة من الحجج القويّة عند ذوي البصائر الثاقبة من أصحاب الحكمة المتعاليّة، الذين حصلت لهم ملكة تجرد الأبدان، وشروق الأنوار، ومن استبصر بصيرته يحكم برجحانها على كثير منها».[٣]

---

١. مصباح اليزدى، *شرح جلد هشتم الأسفار*: ١ / ٥٦ ـ ٧٢.
٢. *الأسفار*: ج٦ / ٤٤.
٣. ملا صدرا، *مبدأ ومعاد*: ١١٩.

الخامس: برهان الإمكان

أ) مفهوم الإمكان

للإمكان معانٍ متعددة، ولكنّ المراد منه هاهنا هو الإمكان الخاصّي الذاتيّ الماهويّ، ويراد بالخاصّي هو استواء الشيء إلى الوجود والعدم، أي: خلو الذات عن الوجود والعدم، أي سلب الضرورتين عن الذات، أي ضرورة الوجود وضرورة العدم، ويراد بضرورة الوجود الضرورة الذاتيّة، التي يكون الشيء فيها متوفراً على الوجود توفراً ضروريّاً ويراد بضرورة العدم الامتناع الذاتّي الّذي يكون عدم الشيء ضروريّاً، وقيد الخاصّي، هو احتراز عن الإمكان العام، أو العامّي، الّذي هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف، ولازمه سلب الامتناع عن الجانب الموافق، فالإمكان الخاصّي أخصّ مطلقاً من الإمكان العامّي، والإمكان العامّي أعم مطلقاً من الإمكان الخاصّي، وهذه أعميّة مطلقة في الموارد والمصاديق، وليست أعميّة مفهوميّة.[1] ويراد بالذاتي قبال الإمكان بالغير العرضّي، الّذي هو محال وممتنع، ويلزم الانتباه إلى أنّ «الإمكان بالغير غير الإمكان الغيري، فإنّ المراد من الإمكان في الإمكان بالغير، هو الإمكان العرضيّ، وفي الإمكان الغيري، هو الإمكان الذاتي.

بيان ذلك: إنّ الإمكان قسمان: (أحدهما) الإمكان بالعرض بمعنى أن يكون الشيء غير ممكن، ثم يصير ممكناً بسبب الغير، وهذا هو الممكن بالغير، الّذي ثبتت استحالته و(ثانيهما) الإمكان بالذات، وهو أن يكون الشيء ممكناً في حدّ ذاته، وهذا هو الإمكان الغيري، الّذي اتصف به الممكنات»[2] ويراد بالإمكان الماهويّ الاحتراز عن الإمكان الوجودي، أو الفقري، الّذي

---

١. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٤٤.

٢. *نهاية الحكمة*، تعليقة الشيخ عباس علي السبزواري: ٦٣.

يراد به «ما للوجود المعلولي من التعلّق والتقوّم بالوجود العلّي، وخاصّة الفقر الذاتي للوجود الإمكاني بالنسبة إلى الوجود الواجبي (جلّ وعلا) ويسمّى: الإمكان الفقري والوجودي».[١]

وبيانٍ آخر «يسمّى خاصّاً لأنّه أخصّ من الإمكان العام، وخاصيّاً لأنّه المشهور في عرف الفلاسفة، وقد يسمّى الإمكان الماهويّ؛ لأنّ موضوعه الماهيّة في قبال الإمكان الوجودي والفقري، ويسمّى أيضاً الإمكان الذاتي، لأنّه ينتزع من ذات الماهيّة، أي: نفس شيئية الماهيّة كافية فيه بلا حاجة إلى مؤونة زائدة، لأنّه ليس إلاّ عدم الاقتضاء للوجود والعدم، فإذا تصوّرت الماهيّة ونسبة الوجود والعدم إليها، علمت أنّها بذاتها كافية لانتزاع هذا العدم».[٢]

فمفهوم الإمكان الماهوي شأنه شأن مفهوم الإمكان الفقريّ، مفهوم ثانوي فلسفيّ.

ب) مفهوم الوجوب

الوجوب المقصود هنا هو الوجوب بالذات و«المراد بما بالذات أن يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافياً في اتصافه»[٣] وبذلك يخرج الوجوب بالغير والوجوب بالقياس[٤]، فالوجوب بالذات «هو كون الشيء ضروري الوجود في نفسه بنفسه، بمعنى أنّه إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره يكون بحيث يجب له الوجود، كما في الواجب تعالى الّذي ثبتت له ضرورة الوجود لذاته بذاته».[٥]

فمفهوم الوجوب مفهوم ثانويّ فلسفيّ.

---

١. *نهاية الحكمة*: ٦٢.
٢. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ٢ / ٧٠.
٣. *نهاية الحكمة*: ٦٣.
٤. *راجع نهاية الحكمة*: ٦٣.
٥. *دروس في الحكمة المتعاليّة*: ١ / ٤٨١.

ج) تقرير برهان الإمكان والوجوب

هناك تقارير عدّة للبرهان[١] نذكر تقريرين منها:

التقرير الأوّل:

قياس اقتراني شكل أوّل:

العالم ممكن وكل ممكن يحتاج إلى الواجب.

إذن العالم يحتاج إلى الواجب.[٢]

التقرير الثاني:

[١] القياس الإستثنائي الاتصالي الأوّل:

قياس استثنائي أوّل: (إذا ثبت المقدّم ثبت التالي)

لو كان هناك ممكن الوجود، لكانت علّته موجودة (بمقتضى قانون العليّة) لكنّ الممكن موجود بالضرورة (بالوجدان والشهود)

إذن فعلّته موجودة.

[٢] القياس الاستثنائي الاتصالي الثاني: (إذا بطل التالي بطل المقدّم)

لو لم تكن العلّة الموجودة واجبة، أو منتهيّة إلى الواجب، للزم الدور أو التسلسل

لكن الدور والتسلسل باطل.

إذن: العلّة الموجودة واجبة، أو منتهيّة إلى الواجب، فثبت الواجب. وهو المطلوب.[٣]

د) إشكالات برهان الإمكان

أوّلاً: البرهان يحتاج إلى استحالة الدور والتسلسل، فالذي لا يقبل هذه الاستحالة لايمكنه إثبات الواجب، كالرؤية الماركسيّة والماديّة الدیالكتيكيّة.

---

١. راجع: كتاب *المبدأ والمعاد* لملا صدرا: ١١٢، ١١٣.

٢. *سيرى در أدله إثبات وجود خدا*: ١٢٩.

٣. *دروس في الأسفار*: ٥٩.

ثانياً: هذا البرهان يستند على الإمكان الماهويّ، ولكنّ الإمكان الماهويّ ليس سبب الحاجة إلى العلّة والواجب، لأنّه وصف الماهيّة المتأخرة عن الوجود بمراتب، والذي متأخر عن الوجود بمراتب لا يمكنه أن يكون قبل الوجود بمراتب، لأنّه يؤدي إلى الدور المضمر، وهو محال.[1]

ثالثاً: الإمكان الماهويّ واسطة في الإثبات، وليس واسطة في الثبوت مع أنّ حاجة الماهيّة حاجة تكوينيّة ثبوتيّة.[2]

رابعاً: الإمكان ينسجم مع أصالة الماهيّة، مع أنّ الماهيّة حسب الرؤية الصدرائيّة اعتباريّة غير حقيقيّة.

خامساً: الإمكان الماهويّ صفة لازمة للماهيّة وغير مندمجة في الماهيّة، فإذا قلنا: إنّ الماهيّة ممكنة، هذا من باب الوصف بحال متعلق الموصوف، فتكون الماهيّة ممكنة ولكن من باب المجاز، والحال أنّه نحن في مقام الواقع والحقيقة.[3]

سادساً: في الإمكان الماهويّ يمكن للممكن أن يكون غنيّاً عن الواجب؛ لأنّ حاجة الممكن إلى الواجب لازمة لذاته، أي: الحاجة تقع في مرتبة متأخرة عن ذات الممكن، وهذا إشكال وارد على الإمكان الماهوي.[4]

سابعاً: في هذا البرهان ينتقل من الإمكان إلى الواجب، فلمعرفة الواجب ننتقل من غير الواجب، ولكنّ الصحيح في معرفة أي موجود هو أن نعرفه من نفسه لا عن طريق الأغيار، وإذا كان عن طريق الأغيار من غير المعلوم أن تكون معرفتنا صحيحة ودقيقة.[5]

ثامناً: البرهان بما أنّه ينتقل من الإمكان الماهويّ فيثبت الواجب، الّذي هو

---

١. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٣٣٩.

٢. المحقق السبزواري، *تعليقات شواهد الربوبيّة*: ٤٤٢.

٣. *سيرى در ادلهٔ إثبات وجود خدا*: ١٢٣.

٤. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ١٢٧.

٥. *المصدر*: ٣٣٩، ٣٤٠.

ذات ثبت له الوجوب، فكان هناك تركب بين ذات الواجب وصفة الوجوب.[1]

فلا ينسجم مع نظرية التوحيد الدينيّة، بل هذا ينسجم مع نظرية الأشاعرة، حيث الصفات عندهم قائمة بالذات زائدة عليها.

تاسعاً: إذا قلنا بالإمكان الماهويّ، فاتصاف الذات بالإمكان يحتاج إلى دليل، وهذا أيضاً ناشئ عن كون الماهيّة ليسيّة ذاتيّة، وأيضاً اتصاف الذات بالوجوب يحتاج إلى دليل لنفس النكتة.[2]

هـ) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أوّلاً: عند التدقيق نرى أنّه سبب احتياج البرهان إلى استحالة الدور أو التسلسل، هو كون الماهيّة لها حيثيّة اللاإقتضاء، بمعنى أنّ الماهيّة بحد ذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، فهي بحد ذاتها لا تحتاج إلى علّة، حيث حاجتها إلى العلّة مترتب على إمكانها، والإمكان لازم الماهيّة خارج عنها، فإذا قلنا أنّ زيداً ممكن فيحتاج إلى علّة، وتلك العلّة يمكن أن تكون ممكنة، هذا كلام صحيح، ولكنّ وفق الرؤية الوجوديّة، فالامكان لا يصح سلبه عن الذات وجعله لازماً له؛ لأنّ قلنا أنّ حيثيّات الوجود اندماجيّة، والكثرة عين الوحدة، والكثرة والوحدة منشأها الوجود نفسه، وقلنا أنّ ما دون الواجب عين الحاجة والامكان والربط والتعلق بالواجب، فإذا قلنا إنّ وجود الإنسان ممكن، فليس وجود الإنسان شيئاً والإمكان شيئاً آخراً، بل أحدهما عين الآخر، فلهذا إذا قلنا إنّ هذا الوجود ممكن فيحتاج إلى علّة، وتلك العلّة لا يمكن أن تكون ممكنة؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، بل يجب أن تكون العلّة واجبة فحسب؛ لأنّ الإمكان لا يمكن سلبه عن الوجود الربطي، وهذا ما يسمّيه ملا صدرا بالإمكان الوجودي، أو الفقر

---

١. *المصدر*: ١٢٩.

٢. *المصدر*: ٣٤٢.

الوجوديّ، فلا يحتاج إلى الدور والتسلسل لإثبات الواجب تعالى.

ثانياً: الحكمة المتعاليّة في مقابل برهان الإمكان الماهويّ تقول ببرهان الإمكان الفقريّ، وأشار إلى ذلك ملا صدرا بقوله: «الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك، بل منشأها كون وجود الشيء تعلّقيّاً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه».[1] وذكر برهان الإمكان الفقريّ في كتابه شواهد الربوبيّة بقوله: «الموجود إمّا متعلق بغيره بوجه من الوجوه، وإمّا غير متعلق بشيء أصلاً...».[2]

ثالثاً: الإمكان الفقريّ ليس فقط لا يحتاج إلى استحالة الدور والتسلسل، بل يكون دليلاً على استحالته؛ لأنّ الفقير لا يقوم إلاّ بالغني، وإذا لم يوجد الغني، فالفقير ينعدم، لأنّ وجود الفقير عين التعلق بوجود الغنى، فإذا كان الغني موجوداً فيكون التسلسل مستحيلاً؛ لأنّ التسلسل المستحيل هو الّذي يكون له مبدأ قائم بنفسه.[3]

رابعاً: بما أنّ الوجود هو الّذي يكون منشأ للآثار، وهو الّذي يُمثّل كنه الواقعيّة بالذات، فالإمكان الوجوديّ الفقريّ هو واسطة في الثبوت، والواقع وليس واسطة في الإثبات فحسب.

خامساً: بما أنّ الإمكان الوجوديّ الفقريّ حيثيّة اندماجيّة للوجود الربطي، فإذا قلنا إنّ الوجود الإنساني ممكن، فهو من باب الوصف بحال الموصوف، ويكون وصفاً حقيقيّاً للموصوف نفسه.

سادساً: في الإمكان الفقريّ، الذات هي عين الفقر، والإمكان ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال سلب الإمكان والفقر عن الوجود الربطي، ولا يمكن فرض شأنيّة الغنى لوجود الفقير، لأنه حسب أصالة الوجود هذا محال.

---

١. *الأسفار*: ٣ / ٢٥٣.

٢. *الشواهد الربوبية*: ٣٥.

٣. السيد كمال الحيدري، *دروس في التوحيد*: الدرس الخامس.

سابعاً: في الإمكان الفقريّ بما أنّ الفقير لا وجود له إلاّ بالواجب الغني، فإذا رأينا الوجود الفقريّ فأوّلاً وبالذات نرى الوجود الغنى، ثمّ نرى الوجود الفقير، لأنّ الوجود الفقير عين الربط والتعلق بالواجب؛ إذ لا يمكن أن ترى الفقير من دون الغني، ووجود الغنى يكون دليلاً على وجود الفقير، فلمعرفة الواجب لم ننتقل من غيره، بل بذاته عرفناه، فلم نتعرف عليه عمّا هو أجنبيّ عنه، ففي الإمكان الفقريّ الطريق هو عين المقصود، خلافاً للإمكان الماهويّ الّذي فيه الطريق غير المقصود، فذاك أشرف من هذا.[1]

ثامناً: بناءً على أصالة الوجود، الواجب ليس هو ذات ثبت له الوجوب، بل هو عين الوجوب، فلا توجد اثنينيّة بين صفاته وذاته، بل هناك اندماج تام إلاّ على مستوى المفاهيم، ولكن نحن في مقام الوجود والواقعيّة، فتثبت نظرية عينيّة الصفات مع الذات، وفقاً للرؤية الوجوديّة، ونظرية الأشاعرة مرفوضة.

تاسعاً: علاقة الممكن بالواجب ليست كعلاقة هذا الممكن بذاك الممكن، بحيث أحدهما يكون مرتبطاً بالآخر في مجال الصفات لا في مجال الذوات، وبحيث قد تنقطع هذه العلاقة إذا انتفت حاجة أحدهما إلى الآخر في يوم من الأيام، حتّى نقول علاقة الممكن بالواجب علاقة تقابل الملكة وعدمها، بل في الرؤية الوجوديّة علاقة الممكن بالواجب تقترب من علاقة السلب والإيجاب، حيث إنّ الممكن لا يمتلك الإيجاب أبداً، إلاّ بفضل إيجاب الواجب له، ولم يكن مرتبطاً في الصفات بالواجب فحسب، بل لا هويّة له إلاّ بالواجب؛ لأنّه عين الربط بالواجب تعالى، فكلّ ما يفيض الوجود الواجب إلى الوجود الممكن ـ فكما لا ينقص من وجوده شيء ـ يزداد ضعف وتعلق الوجود الممكن بالوجود الواجب.[2]

---

١. *المصدر*.

٢. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٩٣، ١٩٤.

عاشراً: إذا قلنا بالإمكان الوجوديّ، فاتصاف الذات بالإمكان لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّه عين الإمكان والحاجة، ولا يكون محتاجاً، بل يكون حاجة، ولا يكون ممكناً، بل يكون امكاناً؛ لأنّه في أصالة الوجود ثبوت الصفة للممكنات ضروريّة، خلافاً لأصالة الماهيّة حيث كانت ثبوت الصفة للممكنات بالإمكان، وثبوت الصفة للواجب تكون عين الواجب، فلا يحتاج هذا الثبوت إلى دليل لأنّ «ذاتي الشيء لم يكن معلاً».[1]

الحادي عشر: القضية الحاكية عن أصالة الوجود جهتها الضرورة، وهذه في دار الوجودات الممكنة ضرورة ذاتيّة، وفي الوجود الواجبي الضرورة هي ضرورة أزليّة، خلافاً لأصالة الماهيّة حيث كانت الضرورة في الواجب ضرورة ذاتيّة.[2]

والفرق بين الضرورة الذاتيّة والضرورة الأزليّة، هو «أنّ الضرورة الذاتيّة هي ضرورة ثبوت المحمول لذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجوداً من دون قيد ولا شرط، والضرورة الأزليّة هي التي حكم فيها بالضرورة الصرفة بدون قيد فيها، حتّى قيد ما دام ذات الموضوع».[3]

الثاني عشر: برهان الإمكان يثبت واجب الوجود الموجد، أي: بقيد الإيجاد، ولكن الحكمة المتعاليّة تثبت الواجب من دون أيّ قيد وشرط، أي الواجب بالضرورة الأزليّة.[4]

الثالث عشر: أسند الشيخ محمد حسين زاده في كتاب «فلسفة الدين»[5]، عند تقرير برهان الإمكان الماهويّ ببرهان الإمكان الفقريّ، إلى استحالة الدور والتسلسل، ولكنّ كما قلنا فإنّ برهان الإمكان الفقري لا يعتمد على

---

١. المحقق السبزواري، *المنظومة*: ١٥٤.

٢. شرح حكمت *متعاليّة*: ٦ / ١٣٠ـ ١٣١.

٣. محمدرضا المظفر، *المنطق*: ١٧١.

٤. شرح حكمت *متعاليّة*: ٦ / ١٨٧.

٥. محمد حسين‌زاده، *فلسفة الدين*: ٢٨٩.

إبطال الدور والتسلسل، بل هو دليل على استحالة ذلك، ولكنه في تقرير الإمكان الماهويّ نحتاج إلى الدور والتسلسل؛ لكون الماهيّة ليسيّة ذاتيّة.[1]

السادس: برهان الصدّيقين السّينوي

أ) ملاك ومعيار برهان الصدّيقين

قد يسأل سائل أنّه كيف نميّز بين برهان الصدّيقين وباقي البراهين؟ أو كيف نعرف أنّ هذا التقرير هو يناسب برهان الصدّيقين، أو لا يناسب ذلك؟

للإجابة عن هذا التساؤل يلزم علينا معرفة الميزان الّذي على أساسه يكون البرهان صديقيّاً أو لا؟

من خلال مراجعة أقوال ابن سينا وملا صدرا وتقريراتهم لبرهان الصدّيقين، نصل إلى حصيلة هي:

أوّلاً: برهان الصدّيقين يجب أن لا يستند فيه إلى صفات المخلوقات، بحيث وجود وعدم وجود المخلوقات لا ينقص من قيمة البرهان، ومع إنكار وجود المخلوقات يبقى البرهان قائماً، ويمكن إثبات وجود الواجب، وإن لم يكن هناك مخلوق، فلا يستند إلى الواقعيّة الخاصّة، بل يستند إلى الواقعيّة المطلقة.

ثانياً: برهان الصدّيقين يستند إلى الواقعيّة الخارجيّة عن الذهن، ولا يستند على المفاهيم، بما هي مفاهيم بل إذا استند إلى المفاهيم يستند إليها بما هي حاكية عن الخارج ومتن الواقع.[2]

ثالثاً: برهان الصدّيقين يلزم أن لا يعتريه أيّ نقص وعيب منطقي، بل يلزم أن يكون قاطعاً وكاملاً، ولا يوجد فيه أي فساد عقلي، ويلزم أن يكون مبتنياً على مباني وأسس معرفيّة موجّهة، ولا مجال فيها لأيّ خَدْشٍ عقليّ منطقيّ.[3]

---

١. *تبيين براهين إثبات خدا*: ١٥٩.

٢. *إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعى*: ١٥٢ـ١٥٦.

٣. *خدا در فلسفه دكارت وصدر الدين شيرازى*: ٢٠٣.

رابعاً: برهان الصدّيقين يلزم أن يبتني على مقدّمات قليلة وقصيرة.[١]

فبرهان الصدّيقين يجب أن ينطلق من أصل الواقعيّة لا مِن حيثيّاتها، ويبني أسسه على قواعد منطقيّة موجّهة، وتكون مقدّماته قليلة، فالبرهان الّذي لا توجد فيه أيُّ شرط مِن هذه الشّروط يبتعد عن برهان الصدّيقين بمستوى فقدانه للشرط.

ب) تقرير البرهان

أشار ابن سينا إلى هذا البرهان في كتبه منها: الإشارات[٢]، المبدأ والمعاد[٣] والنجاة[٤]، وهنا نأتي بنص التقرير من الشيخ الرئيس ثمّ نوضّحه: «لا شك أنّ هنا وجوداً، كلّ وجود فإمّا واجب، وإمّا ممكن، فإن كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإنّا نوضّح أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود».[٥] وأمّا توضيح هذه المقدّمات:

الأولى: إنّ هنا موجوداً.

الثانية: ذلك الموجود إمّا واجب، وإمّا ممكن (هذه قضية متردّدة المحمول)

الثالثة: إن كان ذلك الموجود واجباً، ثبت المطلوب. وإن كان ممكناً يحتاج إلى علّة.

الرابعة: تلك العلّة لو كانت لا واجبة ولا منتهياً إليها، للزم الدور أو التسلسل.

الخامسة: لكنّ الدور والتسلسل باطلان.

السادسة: إذن ذلك الموجود إمّا واجب، أو منتهياً إليه.[٦]

وقرّر الشيخ مصباح اليزدي هذا البرهان بالشكل التالي:

---

١. *المصدر*.

٢. ابن سينا، *الإشارات*: ١٩.

٣. ابن سينا، *المبدأ والمعاد*: ٢٥.

٤. ابن سينا، *النجاة*: ١٤٥.

٥. *المصدر*.

٦. *دروس في الأسفار*: ٣٩.

«الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود، ووجود ممكن الوجود لا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود، لئلاً يلزم الدور والتسلسل».[1]

ج) افتراق برهان الصدّيقين السّينوي عن برهان الإمكان

في برهان الإمكان المقدّمة الأوّلى هي أنّ هناك ممكن الوجود بالضرورة، مع أنّ المقدّمة الأوّلى في الصدّيقين السينوي انطلقت من الواقعيّة، وأنّ هذه الواقعيّة متردّدة بين الوجوب والإمكان، فالمقدّمة الأوّلى ذكرت بصورة الفرض والترديد.

وبعبارة فنيّة: إنّ المقدّمة الأوّلى في برهان الإمكان هي حمليّة بسيطة، والمقدمة الأوّلى في برهان الصدّيقين السينوي هي حمليّة متردّدة المحمول.[2]

هذا الفرق سبّب لإيجاد فرقين أساسيّن أخرَيين هما:

أوّلاً: إنكار وجود المخلوقات لا يسبب خللاً ونقصاً في برهان ابن سينا، بخلاف برهان الإمكان الّذي يعتمد على وجود المخلوقات، بحيث إنكار وجود المخلوقات يؤدي إلى عدم إثبات وجود الواجب تعالى.

ثانياً: من حيث الإتقان والقيمة المعرفيّة، برهان ابن سينا أرجح وأفضل من برهان الإمكان؛ لأنّ اتصاف الموجود في برهان ابن سينا بوصف الواجب، أو الممكن في حكم البديهي اليقينيّ، الّذي لا يعتريه أيّ شك، بخلاف اتصاف الموجود في برهان الإمكان بوصف الممكن، إمّا قريب من البداهة، أو يكون بديهيّاً ثانويّاً، ومن هنا يظهر أنّ برهان ابن سينا بسبب جعل المحمول متردّداً، هو أتقن وأفضل من برهان الإمكان لأنّ الأوّل بديهيّ أوليّ، والثاني بديهي ثانويّ، والبديهيّ الأولي يرجَّح على البديهي الثانويّ.

---

١. *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٢ / ٣٩٩.

٢. ابراهيم بازرگانى وعسكرى سليمانى اميرى، *معارف عقلى*، مقالهٔ حمليه مردده المحمول و كاربرد آن، شمارهٔ ٩، ١٦١ـ ١٨٤.

ومن هنا نعرف كيف أنّ تغييراً جزئيّاً في برهان الإمكان يرتقي به إلى أن يكون برهاناً صدّيقياً أكثر قيمة من البرهان الإمكان، ويعطي لنا طريقاً لمعرفة أسلوب ارتقاء البرهان، من برهان يحتاج إلى دراسة صفات المخلوقات إلى برهانٍ لا يحتاج إلى ذلك، وهذا التغيير البسيط إضافة إلى أنّه لم يُقلّل من إتقان وقيمة البرهان المعرفيّة، بل زاد على استحكامه وقيمته المعرفيّة.[١]

ما ذكرناه يصلح لبيان ميزة برهان الصدّيقين السينوي عن كل برهانٍ يعتمد على دراسة صفات المخلوقات، كبرهان النظم والحدوث والحركة، فالصدّيقين السّينوي ينطلق من أصل الواقعيّة بما هي واقعيّة المتمثّلة بالوجود العيني[٢] و«لا يحتاج إلى دراسة صفات المخلوقات، كالحدوث والحركة»[٣] ولا يحتاج إلى إثبات وجود مخلوقٍ معين؛ لأنّ الموجود المذكور في البرهان قد ذكر بصورة الفرض والترديد[٤] وأشار ابن سينا إلى ذلك بقوله: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيته وبراءته عن الصفات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه».[٥]

وأيضاً يقول ابن سينا مشيراً إلى انطلاقته من أصل الوجود: «اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بذلك على سائر ما بعده في الوجود»[٦] ويقول أيضاً: «إنا أثبتنا الواجب الوجود لا مِن جهة أفعاله، ولا من جهة حركته... لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضي واجباً، وإنّ ذلك الواجب يجب أن يكون».[٧]

---

١. *إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعى*: ١٦٢ـ ١٦٣.
٢. *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٢ / ٣٩٥.
٣. *المصدر*.
٤. *المصدر*.
٥. *الإشارات*: ٥٤.
٦. *المصدر*.
٧. ابن سينا، *المبدأ والمعاد*: ٣٩.

د) قراءة نقديّة للبرهان في ضوء الحكمة المتعاليّة

أولاً: «إنه استدلال بوجود موجود ما أو بمفهوم الوجود وهو خارج عن ذات الواجب وحقيقته ومباين معها أيضاً».[١]

ثانياً: «إنّه محتاج إلى التشبّث بذيل الإمكان والدور والتسلسل، فلا يكون استدلالاً من الواجب تعالى عليه»[٢] يحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل لكون الماهيّة ليسيّة ذاتيّة، فالممكن له شأنيّة العليّة، والوجوب وعدم الاحتياج إلى العلّة وإلاّ لما احتجنا إلى بطلان الدور والتسلسل.

ثالثاً: «إنّ تماميته موقوفة على بطلان الدور والتسلسل، وقد ظنّ أنّه ما أقيم برهان قطعي عليه، وإن كان هذا ظناً فاسداً وحسباناً كاسداً، إلاّ أنّ المقصود أنّه غير مفيد لليقين عند أمثال هذا الظانّ».[٣] فالبرهان يحتاج إلى مقدّمة زائدة، هي استحالة الدور والتسلسل، ولكنّ برهان الصدّيقي يلزم أن تكون مقدّماته قليلة مهما أمكن.

رابعاً: «أنّه غير مثبت لتوحيده، بخلاف البرهان الصدّيقي، إلى غير ذلك من النقائص».[٤]

خامساً: يعتمد البرهان على إمكان الموجودات، وإن كان بصورة الفرض والترديد، فهذا لا يتناسب مع أصالة الوجود، بل ينسجم مع أصالة الماهيّة.[٥]

سادساً: في هذا البرهان من فرض ما سوى الواجب، نثبت الواجب، ولكنّه في برهان الحكمة المتعاليّة لا نستعين لا من سوى الله، ولا مِن فرض ما سوى الله.[٦]

---

١. مهدى الآشيتاني، *تعليقة على شرح المنظومة*: ٤٨٩.
٢. *المصدر*.
٣. *المصدر*.
٤. *المصدر*.
٥. *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*: ٢ / ٣٩٥.
٦. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ١٩٨.

سابعاً: في برهان الصدّيقين السّينوي يكون النظر إلى مفهوم الوجود، وإن كان بما هو حاكٍ ومرآة عن الواقع، ولكنّ في برهان الحكمة المتعاليّة يكون النظر مباشرة ودون واسطة إلى الوجود العينيّ الواقعيّ. فهذا أشرف من ذاك، ويشير إلى ذلك ملا صدرا بقوله: «هناك يكون النظر إلى حقيقة الوجود، وهيهنا يكون النظر في مفهوم الوجود».[١]

ثامناً: يرى ملا صدرا بأنّ هذا البرهان ليس برهان الصدّيقين، بل هو من تقريرات برهان الإمكان؛ لأنّه يبتني على الإمكان، وأنّ المقسم فيه هو مفهوم الموجود والماهيّة، فلهذا ذكره في عداد سائر البراهين. والشيخ جوادي آملي أيضاً يسميّه ببرهان الإمكان.[٢]

تاسعاً: وإن كان ملا صدرا لا يقبل بكون البرهان هو طريقة الصدّيقين، ولكنّه يراه «أقرب المسالك إلى منهج الصدّيقين»[٣] فالبرهان يشبه برهان الصدّيقين؛ وذلك لأنّه وإن كان المقسم فيه هو مفهوم الموجود، والمفهوم غير الحقيقة، ولكنّه ذكر المفهوم بما هو حاكٍ عن الواقعيّة.[٤]

عاشراً: المقسم في برهان السّينوي هو مفهوم الموجود، وعند المشائيين مفهوم الموجود يشمل الواجب والماهيّات الممكنة، ولكنّ في الحكمة المتعاليّة المقسم هو حقيقة الوجود وحقيقه الوجود، لا تشمل إلاّ واجب الوجود، ولا ينظر إلى الماهيّة والإمكان الماهويّ أبداً.[٥]

الحادي عشر: في هذا البرهان بما أنّه الملحوظ فيه الإمكان الماهويّ،

---

١. *الأسفار*: ٦ / ٢٦.

٢. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٢٦ و محمدحسين الطباطبائي، *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*، ترجمة عمار أبو رغيف: ٣٣٥.

٣. *الأسفار*: ٦ / ٢٦.

٤. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ٢١٣.

٥. *المصدر*: ١٣٥.

فنتيجة البرهان لا تثبت الواجب الوجود المطلق الأزليّ، بل تثبت واجب الوجود الموجد بقيد الإيجاد.[١]

الثاني عشر: ابن سينا يرى أنّ الضرورة في الواجب ليست ضرورة ذاتيّة منطقيّة؛ لأنّه صرف الوجود وماهيّته إنّيته ولو كان فيه قيد ما دام الوجود لأصبح ممكناً، فلهذا قال بالضرورة المطلقة في الواجب ـ الّتي هي نفس الضرورة الأزليّة التي قالها صدر المتألهين ـ ولكنّه لاحظ الإمكان الماهويّ في تقريره للبرهان، مع أنّ الإمكان الماهويّ لا ينسجم مع الضرورة المطلقة، بل ينسجم مع الضرورة الذاتيّة، فالبرهان لا يثبت الواجب بالضرورة المطلقة، بل يثبت الواجب بالضرورة الذاتيّة، فنتيجة البرهان لا تؤدي المطلوب، الّذي هو إثبات الواجب بالضرورة المطلقة، إلاّ إذا قلنا بالإمكان الفقريّ، كما عند الحكمة المتعاليّة.[٢]

السابع: برهان الصدّيقين الصدرائي

أ) تقرير البرهان

أشار ملا صدرا إلى هذا البرهان في كتبه منها: المشاعر[٣]، مفاتيح الغيب[٤]، العرشيّة[٥]، والمظاهر الإلهيّة[٦]، ونحن هنا نعتمد على تقريره في كتاب *الأسفار* بقوله: «إنّ الوجود كما مرّ حقيقة عينيّة واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها، إلاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف، أو بأمور زائدة، كما في أفراد مهيّة نوعيّة وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الّذي لا يكون متعلّقاً بغيره، ولا

١. *شرح حكمت متعاليّة*: ٦ / ١٨٧.
٢. مهدى حائرى يزدى، هرم هستى: ٥٦ ـ ٥٨.
٣. *المشاعر*: ٤٥.
٤. ملا صدرا، *مفاتيح الغيب*: ص٣١٨.
٥. ملا صدرا، *العرشيّة*: ١١.
٦. ملا صدرا، *المظاهر الإلهيّة*: ٦٨.

يتصوّر ما هو أتمّ منه؛ إذ كلّ ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبيّن فيما سبق أنّ التمام قبل النقص، والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وبيّن أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فإذن الوجود إمّا مستغنٍ عن غيره، وإمّا مفتقر لذاته إلى غيره».[١]

هذا التقرير يعتمد على ثلاث[٢] مقدّمات لإثبات الواجب تعالى:

المقدمة الأوّلى: الوجود أصيل.

المقدّمة الثانية: الوجود بسيط.

المقدّمة الثالثة: الوجود مشكك.

التيجة: «إذن الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية، وإمّا مفتقر الذات إليه، متعلق الجوهريّة، وعلى أيّ القسمين يثبت [واجب الوجود]».[٣]

فالبرهان يثبت الواجب بالذات و«المراد من الوجود الواجبيّ بالذات، هو المرتبة الأوّلى من الوجود المطلق؛ لأنّ الوجود المطلق حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب طوليّة، فتكون أعلى مراتبها هي الوجود الواجبيّ».[٤]

وما دونها على اختلاف مراتبها عين الربط بها لا وجود لها إلاّ بها، ولا هويّة لها إلاّ الفقر الوجوديّ.

ب) بيان ميزته عن باقي البراهين

أولاً: في هذا البرهان الطريق والمقصود واحد أي هما متحدان ولا إثنينيّة بينهما لأنه يستدل في هذا البرهان «بحقيقة الوجود على حقيقة الوجوب»[٥]

١. *الأسفار*: ٦ / ١٥.

٢. *معرفة الله*: ١ / ٣٦٦.

٣. *الأسفار*: ٦ / ١٦.

٤. *معرفة الله*: ١ / ٣٦٦.

٥. *الأسفار*: ج٦ و *تعليقة المحقق السبزواري*، رقم (٢)، ١٣.

و«لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة»[١] و«لا يحتاج السالك اياه في معرفة ذاته (تعالى) وصفاته وأفعاله إلى توسط شيء من غيره»[٢] «فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود».[٣]

ثانياً: هذا البرهان لا يحتاج استحالة الدور والتسلسل.[٤] بل هو يكون دليلاً على استحالة ذلك.

ثالثاً: هذا البرهان إضافة على أنّه يثبت الواجب، يثبت صفاته أيضاً، كالتوحيد والعلم والحياة والقدرة والغنى والإرادة والقيوميّة والصنع والأمر والملكوت والملك.[٥]

رابعاً: هذا البرهان يمكن تطبيقه مع آيات وأدعية منها:

﴿... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٦] و«يا مَنْ دلَّ على ذاته بذاته»[٧] و«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتّى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك، ومتى بعدت حتّى تكون الآثار هي التي توصل اليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً».[٨]

خامساً: خلافاً للصدّيقين السينائي فإنّ الملحوظ في هذا البرهان، هو حقيقة الوجود لا مفهومه.

سادساً: خلافاً للصدّيقين السينائي فإنّ الملحوظ في هذا البرهان هو الإمكان الفقري لا الإمكان الماهوي.

---

١. *الأسفار*: ٦ / ١٣.
٢. *المصدر*: ٢٥.
٣. *المصدر*: ١٣.
٤. *المصدر*: ٢٦.
٥. *المصدر*: ٢٥.
٦. فصلت: ٥٣.
٧ . *مفاتيح الجنان*، دعاء الصباح.
٨ *المصدر*: دعاء عرفة.

سابعاً: في برهان الصديقين السينائي نفرض وجوداً ما، ولكنّ هذا البرهان لا يعتمد على أيّ مخلوق، حتّى بصورة الفرض والترديد.

ثامناً: هذا البرهان إضافة إلى كونه يثبت الوجود الواجبيّ بالذات، يثبت علاقة اتحاديّة وجوديّة بين الوجود الواجبيّ بالذات مع وجود العالم ووجود الإنسان.[1]

تاسعاً: في هذا البرهان في البداية نعرف الواجب، وبهذه المعرفة نتعرّف على غيره، كما في آية ﴿... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[2] أي: مشهود.

عاشراً: يبتني البرهان على أسس ومباني معرفيّة موجهة وقاطعة وصحيحة، وليس فيها أيّ عيب وفساد.

حادي عشر: يبتني البرهان على مقدّمات قليلة وقصيرة بالنسبة لبراهين أُخر حيث لا يحتاج إلاّ إلى التأمل في حقيقة الوجود، ليراها أصيلة وبسيطة ومشككة ذات مراتب، وأعلى مراتبها هو واجب الوجود بالضرورة الأزليّة.

---

١. *خدا در فلسفه دكارت و صدر الدين شيرازى*: ١٩٧، [الهامش].

٢. فصلت: ٥٣.

المرحلة الرابعة: فذلكة البحث

فذلكة البحث

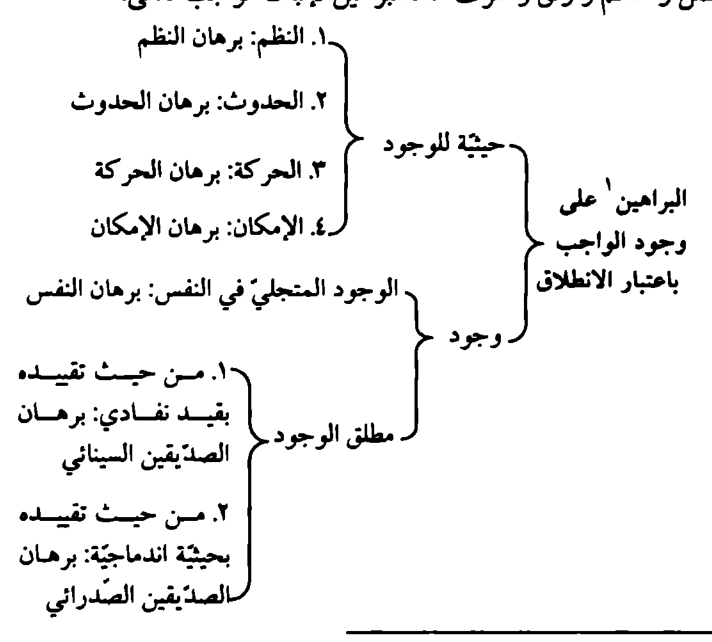
تعتمد براهين (النظم والحدوث والحركة) على مباني ماهويّة، حيث أنّ الحيثيّات تمثّل عندهم أوصاف الأجسام وعوارض لها، مع أنّ الماهيّة لا أصالة لها، بل هي اعتباريّة، وكذلك برهانا الإمكان والصدّيقين السينوي أيضاً يعتمدان على الإمكان الماهويّ، والماهيّة اعتباريّة، كما عرفت، فصحّ ما ذكرناه في فرضيّات البحث، من أنّ البراهين في عمومها ماهويّة.

تعتمد أغلب هذه البراهين على مقدّمات ناقصة، ولا تتم إلاّ بمباني الحكمة المتعاليّة، حيث إنّ في براهين النظم والحركة لا يمكن إثبات النظم والحركة في صلب وجود الأجسام إلاّ مجازاً، وكذلك في برهان الحدوث والبراهين التي تعتمد على الإمكان الماهويّ، حيث إنّ الحدوث ليس علّة الاحتياج إلى الواجب؛ لأنّه يؤدي إلى الدور المضمر، وكذلك الإمكان الماهويّ.

وفي برهان الإمكان عن طريق النفس الإنسانيّة كون النفس حادثة مع حدوث البدن، هذه مقدّمة غير صحيحة. وأغلب هذه البراهين تحتاج إلى بطلان الدور والتسلسل، وتحتاج إلى مقدّمات كثيرة.

وأيضاً أغلب هذه البراهين لا تثبت ذات الوجود الواجبيّ، بل تثبت صفة

من صفاته، وأنّه ناظم ومحدِث ومحرّك، فهذه البراهين لا تفي بالمطلوب (إثبات ذات الواجب تعالى)، وأمّا براهين الإمكان والنفس الإنسانيّة والصدّيقين السّينوي، وإن كانت تثبت ذات الواجب تعالى، ولكنّها تثبته بقيد الإيجاد؛ لكون الملحوظ في هذه البراهين هو الإمكان الماهويّ، فلا تثبت الواجب بالضرورة الأزليّة، أو بالضرورة المطلقة، كما يقول ابن سينا، ومن دون أيّ قيد أو شرط، بل تثبت الواجب الموجِد. ولكنّ برهان الصدّيقين الصّدرائي يعتمد على مبانٍ وجوديّة، ومقدّماتٍ تامّة وصحيحة معرفيّاً، ولا يعتمد على بطلان الدور والتسلسل، ومقدّماته قليلة، وكذلك النتيجة في هذا البرهان تفي بالمطلوب، حيث تثبت واجب الوجود بالضرورة الأزليّة، فبرهان الصدّيقين الصّدرائي هو أفضل وأحكم وأوثق وأشرف هذه البراهين لإثبات الواجب تعالى.



---

١. *دروس في المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*، فضيل الجزائري، ألقيت في مدرسة الإمام الخميني سنة ١٣٨٥ش، تقرير الكاتب.

المصادر

المصادر العربية

القرآن الكريم.

مفاتيح الجنان.

١. ابن‌سينا، حسين، *الإشارات*، مع شرح نصير الدين الطّوسي، وتحقيق دكتر سليمان دنيا، طبعة مؤسسة النعمان، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٣م.

٢. ــــــــ، *المبدأ والمعاد*، طبعة آستان قدس رضوي، الطبعة الأولى، مشهد ١٣٧٥ش.

٣. ــــــــ، *النجاة*، ترجمة وشرح دكتر سيد يحيى يثربي، طبعة بوستان كتاب، الطبعة الأولى، قم ١٣٨٥ش.

٤. ابوالقاسم فنائي اشكوري، *الأخلاق والعلم*، ترجمة فضيل الجزائري، [كرّاسٌ].

٥. الآشتياني، مهدي، *تعليقات على شرح المنظومة*، انتشارات جامعة طهران، طهران ١٣٦٧ش.

٦. الجزائري، فضيل، *دروس في المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*، تقرير أحمد الموسوي، ١٣٨٥ش.

٧. الحلّي، حسن، *كشف المراد*، قسم الإلهيات، تعليق جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، قم ١٣٨٢ش.

٨ الحيدري، كمال، *دروس في التوحيد*، موسوعة السلام الفقهيّة، قرص ٢٩، قم، مكتبة الرسول الأعظم المرئيّة.

٩. ــــــــــ، *دروس في الحكمة المتعاليّة*، ج١ و٢، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، قم ١٤٢٢هـ.
١٠. ــــــــــ، *معرفة الله*، ج١، نشر دار فراقد، الطبعة الأولى، قم ١٤٢٨ق.
١١. السبحاني، جعفر، *الإلهيات*، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الرابعة، قم ١٤١٣ هـ.
١٢. السبزواري، ملا هادي، *تعليقات على شواهد الربوبيّة*، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣. ــــــــــ، *شرح المنظومة*، ج١، تعليق حسن زاده آملي، نشر ناب، چاپ پنجم، قم ١٣٨٤ش.
١٤. السهروردي، يحيى بن حبش، *المطارحات*، تصحيح هانري كربن، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، تهران ١٣٨٠ش.
١٥. الطباطبائي، محمد حسين، *أصول الفلسفة والمنهج الواقعي*، ترجمة عمار أبو رغيف، نشر مؤسسة أم القرى، ج٣، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٢١ق.
١٦. ــــــــــ، *بداية الحكمة*، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ٢١، قم ١٤٢٤ هـ.
١٧. ــــــــــ، *نهاية الحكمة*، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة ١٨، قم ١٤٢٤ هـ.
١٨. الفياضي، غلامرضا، *دروس في الأسفار*، ج٦، تقرير فضيل الجزائري. [كرّاس].
١٩. المظفر، محمدرضا، *المنطق*، مطبقة النعمان، الطبعة الثالثة، النجف الأشرف ١٣٨٨ق.
٢٠. مصباح اليزدي، محمد تقي، *المنهج الجديد في تعليم الفلسفة*، ج١ و٢، ترجمة محمد الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم ١٤٢٦ هـ.
٢١. ــــــــــ، *دروس في العقيدة الإسلامية*، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧ هـ.
٢٢. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، *المشاعر*، تعليقات هانري كربن، نشر مكتبة طهوري، الطبعةالثانية، ١٣٦٣ش.
٢٣. ــــــــــ، *الأسفار الأربعة*، نشر دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت ١٤١٠ هـ.
٢٤. ــــــــــ، *الشواهد الربوبية*، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعةالثانية، بيروت ١٤٢٣هـ.
٢٥. ــــــــــ، *المبدأ والمعاد*، تصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، نشر بوستان كتاب، الطبعة الأولى، قم ١٣٨٠ش.

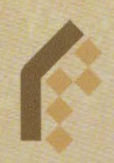
٢٦. ــــــــ، *العرشية*، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٤١٩هـ.
٢٧. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، *المظاهر الإلهية*، تحقيق سيد جلال الدين الآشتياني، نشر بوستان كتاب، طبعة ثانية، قم ١٣٧٧ش.
٢٨. ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، *مفاتيح الغيب*، تعليق علي النوري، ج١، مؤسسة التاريخ العربي، طبعة أولى، بيروت ١٤١٩ هـ.

المصادر الفارسيّة

١. جوادی آملی، عبد الله، *مبدأ ومعاد*، نشر: انتشارات الزهراء، ۱۴۰۹ق.
٢. ــــــــ، *تبیین براهین إثبات خدا*، نشر إسراء، چاپ پنجم، قم ۱۳۸۶ش.
٣. ــــــــ، *شرح حکمت متعالیّة*، ج۶ الأسفار، بخش اول، نشر: انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
۴. حائری یزدی، مهدی، *هرم هستی*، نشر مؤسسهٔ مطالعات وتحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۱ش.
۵. حسین‌زاده، محمد، *فلسفهٔ دین*، نشر بوستان کتاب، چاپ دوم، قم ۱۳۸۰ش.
۶. عبودیت، عبد الرسول، *إثبات وجود خدا به روش أصل موضوعی*، نشر مؤسسه آموزش وپژوهشی امام خمینی، قم۱۳۸۵ش.
۷. عسکری سلیمانی امیری و بازرگانی، إبراهیم، *حملیه مرددة المحمول وکاربرد آن*، مجله معارف عقلی، شمارهٔ۹، قم، بهار۱۳۸۷ش.
۸ غرویان، محسن، *سیری در إدله إثبات وجود خدا*، نشر بوستان کتاب چاپ سوم، قم ۱۳۸۵ش.
۹. کرجی، علی، *اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر*، نشر بوستان کتاب، قم ۱۳۷۵ش.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *پاسداری ازسنگرهای ایدئولوژیک*، نشر در راه حق، قم۱۳۶۱ش.
۱۱. ــــــــ، *شرح جلد هشتم الأسفار*، ج۱، نشر مؤسسه آموزش وپژوهشی إمام خمینی، چاپ أول، قم ۱۳۷۵ش.
۱۲. همتی، همایون، *خدا در فلسفهٔ دکارت وصدر الدین شیرازی*، نشر سورهٔ مهر، چاپ اول، تهران ۱۳۸۶ش.



يمثل الواجب تعالى في المرتبة المعرفية مسألة أساسية وكذلك في المرتبة العقدية والتعامل مع هذه المسألة في المرتبة المعرفية يجرنا الى التراث الفلسفي الكلامي، ما يعني التعامل مع الإستدلالات التي أثيرت في هذين الحقلين؛ والكتاب محاولة جادة في تجلية بعض هذه البراهين المطروحة في مدرسة الحكمة المتعالية؛ ونأمل أن يكون الكتاب قد عالج هذه المسألة الخطيرة معالجة تنفع من طالعه بذهنية منفتحة ونقدية.



مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر

9789641954750

التوزيع:

قم، استدارة الشهداء، شارع الحجتية، معرض مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر.

هاتف ـ فكس: ٠٢٥١٧٧٣٠٥١٧

admin@miup.ir

www.miup.ir